

الفكر السياسي العربي والمجتمع

دكتور محمد عبد المعز نصر

أستاذ فلسفة السياسة - جامعة الإسكندرية



مطبعة دار نشر الثقافة ، الإسكندرية

اهداءات ۲۰۰۱

ا.د احمد ابو زيد

انثروبولوجی

الفكر السياسي العربي والمجتمع

دكتور محمد عبد المعز نصر

أستاذ فلسفة الحياة - جامعة الاسكندرية

تقديم

تقدم في هذا الكتاب دراسات فكرية في السياسة والمجتمع ، خاصة العربى منها ، استجلاء للمبادئ والقيم التى ساهم بها العرب في بناء الدولة وسياستها . ومنهجنا - كمادتنا - يقوم على إلقاء الأضواء من نظرية الدولة وتطبيقها الحديث في الغرب ، على تراثنا في التجربة العربية ، لتستطيع المقارنة والمزاوجة أن يخرجنا لنا من الدروس الأصلية ما نرجو لأبنائنا أن يستلهموه في مستقبلهم ، وهم يسرون في طريقهم إلى بناء المجتمع - ذلك المجتمع الذى أنشده لولدى لبنى ونصر . فنحن وأبنائنا شركاء في الماضى والحاضر والمستقبل ، على نحو ما سجله آدموند بيوك في القرن الثامن عشر وما أحسه توماس آرنولد في إنجلترا عام ١٨٤٨ ، حين كتب إلى كارليل بذلك .

وإننى لأنتهز هذه الفرصة لأشكر تلميذى محمود بسيونى مصطفى ، ومحمد أحمد يوى ، اللذين أشرفا على طبع هذا الكتاب بما عرفا به من القدرة على العمل ، والإحساس بالمسئولية . كما أشكر الحاج يوسف طه محمد والعاملين بالمطبعة على ما بذلوا من جهد مشكور .

والله ولى التوفيق .

سيدى بشر ، رمل الاسكندرية

محمد عبد العزيز نصر

الفصل الأول

أسس المجتمع والدولة في عهد الرسول

إن بعض الحركات الإسلامية المعاصرة قد أخذت تنظر إلى الوراء لتعرف كيف تسير إلى الأمام . وذلك بعد أن تبين للعالم كله أن النظر إلى الأمام بحسب لم يعد ذلك الحلم الوضاء الذي تمثل فيه مفكرو الثورة الفرنسية نعم المادى للبشر إلى بلوغ الفردوس على الأرض . فالعالم لا يسير في تقدم مطرد فهو الكمال كما شاع بين المفكرين في يوم من الأيام ، بل يتعرض الآن لخطر العودة إلى عصور التوحش والهمجية . ومن ثم يكف بعض المفكرين المسلمين الآن على التنقيب في تجاربهم التاريخية عليهم يجدون فيها بذور الصلاح والوضوح لحياة مضطربة مبهمة . وفلسفتهم في ذلك قائمة على أن الفرد منا أقدر على الإفادة من تجربته الخاصة منه على الإفادة من تجربة جاره . وكذلك الشعوب . فالشعب الاسلامى يستطيع أن يدرك من ضروب القوة في المجتمع الاسلامى الأول ما قد لا يستطيع إدراكه في حياة المجتمعات الأخرى قديمها وحديثها ..

ونحن نقصر هنا على أن نعرض لثلاثة مبادئ سياسية تتجلى في نشأة الدولة العربية أثناء عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . وتطابق إلى حد بعيد على التالى ثلاث فترات نرى تقسيم عهد الرسول إليها :

١ - العشر سنين الأولى من البعثة وهى فترة تكوين الجماعة الاسلامية في مكة .

٢ - والثلاث سنين التى تعقبها وهى فترة تأسيس دولة المدينة .

٣ - ثم العشر سنين التى تم بها بعثة الرسول وحياته وهى فترة تكوين الدولة العربية القومية .

وهذه المبادئ الثلاثة هي :

١ - مبدأ الوحدة الاجتماعية .

٢ - ومبدأ المسؤولية السياسية والاجتماعية . ٣ - ومبدأ القوة .

أما مبدأ الوحدة الاجتماعية ، فيبدو قويا أخذاً مع ظهور الدعوة الإسلامية ويسير فعله في بطنه بادية الأمر ، ولكن يسير سيرا وثيقا أكيدا إذ أخذ المؤمنون بالدين الجديد في مكة يقتربون بعضهم من بعض ويكونون جماعة مترابطة بأواصر الاسلام ترابطا تكاد تختفي حلقاته وتندمج ذراته فيصبح وحدة تامة ، إن تميز أفرادها فتميز أعضاء الجسم الواحد . وما أن تكونت الجماعة الإسلامية الأولى من أفراد يسهل أحصاؤهم عدأ على الأصابع حتى وضعت نواة المجتمع الاسلامي ونواة الدولة الإسلامية في آن واحد .

فرائنا أن المجتمع الجديد لا يعتمد في بنيانه على الأعداد المتراسة من البشر بل على العقول المتشابهة في التفكير والأرواح المتحدة في الشعور ، وأنه لا يستمد حياته من النشاط الذي اعتاد مزاولته العرب قبل الاسلام ، بل يستمد ما من ينبوع الدين الجديد الذي ينسج عقول أتباعه وأرواحهم من نسج متماسك متجاوب ، وانفذ قفز المجتمع الاسلامي قفزة مباشرة إلى الوجود لأنه اكتسب وحدة سريعة عن طريق الوحدة العقلية التي امتاز بها المسلمون والتي كانت الأساس المسكين للمجتمع الاسلامي . ومن ثم تؤيد نشأة الجماعة الإسلامية وظروف تكوينها رأى المفكرين السياسيين الذين يمالجون شئون المجتمع مما لجة سيكلوجية فيعرفون المجتمع بأنه ترابط عقل بين الأفراد قبل أن يكون جورارا محليا أو تعاقد اجتماعيا فحسب ^(١) .

(1) Aristotle : Politics (Book III)

(1)

(2) Walter Bagehot : Physics and Politics

ولقد كان هذا الترابط العقلي بين أعضاء الجماعة الإسلامية الأولى ، العامل الأول الذى جعلهم قوة منشقة على المجتمع المكي يخشى خطرهما على نظام مكة المستتب سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، فالدين الإسلامى لم يدع الناس جميعاً إلى عبادة إله واحد وإلى تحطيم آلهة العرب من الأوثان مقتصرًا بذلك على شئون الروح فحسب ، بل مست دعوته شئون الحياة ونظامها كذلك^(١) . ولهذا رأى المشركون من أهل مكة أن ثورة الإسلام الروحية لابد من أن تترجم إلى ثورة اجتماعية . فبو دين يخالف معتقداتهم التى ورثوها عن آبائهم ويتحدى فى الوقت نفسه نظامهم الاجتماعى التى تستند إلى هذه المعتقدات . ولذا لم يسمهم إلا أن يحاربوه . ولو فعلوا غير ذلك لعجبنا منهم . إذ ليس آلم للنفس من تقبل فكرة جديدة كما يقول والتر باجت (Walter Bagehot)^(٢) ، والانسان جبل على مقاومة كل ما يهدد صالحه واضطهاد ما يخالفه . ولقد تأيدت مخاوف قريش على معتقداتها ومجتمعها . فالمجتمع الإسلامى الأول قد تكون من الأبناء والآباء والأخوة والأهبات والزوجات ، وتكون من الفقراء والاغنياء ، والضعفاء والأقوياء ، وتوحد بوحدة الإيمان بالله ووحدة الاعتقاد بمبادئ الإسلام السامية . وأول ما تقابل هذا المجتمع الموحد تقابله فى مشاهدة المحنة التى كانت ولا تزال مرافق الاختبار المبلغ تماسك المجتمعات وسلامة تكوينها . فاضطهاد قريش لاتباع الدين الجديد بمن لا حول لهم فى دفع العدوان المتزايد يوماً بعد يوم اضطّر النبي إلى أن يشير عليهم باختيار حل سلبى ألا وهو الهجرة إلى الحبشة التماساً لحي النجاشى^(٣) . وهذا أول حدث انفصالى من نوعه فى مكة .

T. W. Arnold – The Preaching of Islam (Chapter II) (١)
London, Luzac and Company, 1935.

Walter Bagehot : Physics and Politics P. 106. (٢)
(in Works Vol. VIII edited by Mrs. Barrington)

(٣) السيرة النبوية لابن هشام (ج ١ ذكر الهجرة الأولى إلى أرض الحبشة)

فما كان من المسكين إلا أن أرسلوا في أثرهم سفيرين - عبد الله بن أبي ربيعة وعمر بن العاص وأبل - يحملان الهدايا إلى النجاشي وبطارقته ليسلم المسلمين إليها ويردهم عن جواره وبلاده إلى موطنهم الأصلي حيث يقعون جزاءهم على ما فعلوا . وهناك أمام محكمة النجاشي نسمع في وضوح رأى كل من الفريقين في الآخر . وأبعد من ذلك فأنتا تكشف الأسس التي قام عليها المجتمع الاسلامي ، وتبين صورة مقارنة بين النظام الاجتماعي القديم والحديث فسفيرا قريش يقولان عن اللاجئين المسلمين :

« أيها الملك أنه قد ضوى الى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم ولم يدخلوا في دينك وجاءوا بدين ابتدعوه لانعرفه نحن ولا أنت وقد بثنا اليك فيهم أشراف قومهم من آبائهم وأعمامهم وعشائيرهم لتردهم إليهم فهم أعلى بهم عينا وأعلم بما عابوا عليهم وعاتبهم فيه . »

أما عن اللاجئين المسلمين فقد ناب عنهم في التحدث الى النجاشي « جعفر ابن أبي طالب » فقال له :

« أيها الملك كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل كل الميتة ونأتي الفواحش وقطع الأرحام وتنسى الجوار ويأكل القسوى منا الضعيف ، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا صدقه وأمانته وعفاه فدعانا إلى الله لتوحيده ونعبده ونخلف ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ونهاه عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام . . فصدقناه وأمانا به

واتبعناه على ما جاء به من الله فبعدنا الله وحده لانشرك به شيئاً
وحرمتنا ما حرم علينا وأحللنا ما أحل لنا فعدا علينا قومنا فذبونا
وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله وأن
نستحل ما كنا نستحل من الحبائث فلما قهرونا وظلمونا وضيقوا علينا
وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلادك وأخترناك على من سواك
ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا تظلم عندك أيها الملك .

ومن هذا الحوار الذى يروى على لسان المهاجرين يظهر جلياً أن المسلمين منذ
البدء كانوا لا يشعرون بتباسك جماعتهم فحسب ، بل يشعرون أيضاً أن هذا
التباسك قائم على مبادئ روحية واجتماعية أرقى من المبادئ التى يستند إليها
المجتمع المكي . ويكفى أن نبرز من القول المنسوب إلى المهاجرين أشارتهم إلى
أن فى المجتمع المكي كان « يأكل القوى الضعيف » حتى ندرك مدى اعتزاز
المسلم بمجتمعه الذى أصبح ينتسب إليه ، ومدى استمساكه ببقائه مهما جلب
عليه ذلك من صنوف الأهارب والتعذيب . بل كان الاضطهاد فى ذاته سبباً
سلبياً أضيف إلى الأسباب الإيجابية التى جعلته يفتى فناء تاماً فى النظام الاسلامى
الروحى والاجتماعى .

وإن كان مبدأ الوحدة الاجتماعية بين المسلمين هو المبدأ السياسى الأول
الذى نلاحظه فى تكون الجماعة الاسلامية أثناء العشر سنين الأولى من البعثة ،
فذلك لأنه يمد إلى فعل المبدأ الثانى وهو مبدأ المسئولية السياسية والاجتماعية
فلقد ظهر مبدأ المسئولية السياسية والاجتماعية ظهوراً ميز الدعوة الاسلامية فى :
١ - فترة التحضير لقيامها عن طريق المفاوضة والتعاقد مع أهل يثرب
٢ - وفترة التنظيم بعد تأسيسها فعلاً فى المدينة .

١ - أما فترة المفاوضة بين النبي وبين من لقيهم في مواسم الحج من الأوس والخزرج من أهل يثرب ، فقد انتهت كما نعلم ببعثي العقبة الأولى والثانية . إذا اجتمعت كل الظروف المواتية التي تجعل من يثرب دولة المدينة الإسلامية الأولى . فأهلها من قبائل الأوس والخزرج كانوا في صراع دائم مستمر كان آخر أيامه يوم بعث الذي قتل فيه غالب رؤسائهم ولم يبق إلا عبد الله بن أبي بن سلول من الخزرج وأبو عامر الراهب من الأوس . ولذلك كانت عائشة تقول « كان يوم بعث يوماً قدمه الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم »^(١) . ولقد خلق هذا الصراع جوا لا يطاق من الخوف المستمر من الموت يذكرنا بمحاولات البداية المتوحشة الذي يصفه «توماس هبز» (Thomas Hobbes) ^(٢) . ويفترض دفعه الأفراد إلى تولية حاكم من بينهم يتنازلون له مختارين عن سلطانهم وحريرتهم في سبيل ضمان الأمن والحياة لهم . وإذا لتلاحظ في الظروف التاريخية لنشأة دولة المدينة تشابها بينها وبين ظروف نشأة الدولة الافتراضية عند « هبز » ، والتي تقوم في رأيه على العقد الاجتماعي . فما أن دعا سيدنا محمد من قابلهم من أهل يثرب إلى اعتناق الدين الجديد وإلى منعه من اعتداء قريش حتى وجدوا في هذه الدعوة فرصة نادرة لأن يكونوا الانصار للنبي الذي بشر اليهود في يثرب بمقدمه ، وليحصلوا على زعيم ديني وسياسي يعيد إلى بلدهم الهدوء والاطمئنان بعد أن عجزوا عن الاتفاق على الخوض لزعيم من بينهم . وإن كان هنالك من يرى أنهم كانوا على وشك تعيين عبد الله بن أبي بن سلول إلا أن أستاذنا عبد الحميد العبادي يذهب إلى أنه لم تكن هناك رغبة صادقة في تملكه »^(٣) .

(١) محمد الحفصى - نور اليقين في سيرة سيد المرسلين ص ١٠ طبعة رابعة ، ١٣٢٧ هـ

(٢) Thomas Hobbes — Levisthan.

(٣) عبد الحميد العبادي - صور من التاريخ الإسلامي - العصر العربي ص ٤٤ الإسكندرية ١٩٤٨ .

ويهمنا في هذا المقام أن نلفت النظر خاصة إلى بيعة العقبة الثانية ، فهي الميثاق
الفعلي لقيام دولة المدينة . إذ فوق كونها معاهدة على الإيمان بالله ورسوله ،
فهى معاهدة سياسية عسكرية ، تضمنت في نصوصها مبدأ المسؤولية المشتركة
بين صاحب الرسالة الاسلامية وبين أنصاره من الخزرج والأوس . ولقد
حرص الطرفان على تأكيد هذه المسؤولية بين الحاكم والمحكوم . فشرطوا
الدعوة والإيمان في هذه المعاهدة لم تقتصر على مجال الفكر والقول ، بل تمدته
إلى مجال العمل والتفويض . فالتبى صلى الله عليه وسلم لم يطلب إلى المسلم من
يترب أن يؤمن بقلبه وأن يعلن إيمانه فحسب ، بل طلب إليه أن يمتعه بسيفه
من إعتداء المعتدين منعه لدويه من النساء والبنين . كما أن مسلمى يثرب احتاطوا
للأمر بدورهم بأن طلبوا إلى الرسول ألا يهجرهم عند بلوغه النصر وأن يدافع
عنهم ضد أعدائهم من اليهود وغير اليهود دفاعهم عنه ضد أعدائه . فقبل كل
منهما ما طلب إليه الآخر . ويروى لنا « ابن اسحاق » تفاصيل هذه المعاهدة
على لسان كعب وهو من وفد الانصار فيقول :

« قمنا تلك الليلة مع قومنا في رحلتنا حتى إذا مضى ثلث الليل
خرجنا من رحلتنا لميعاد رسول الله صلعم تسلل تسلل القظا مستخفين
حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة ونحن ثلاثة وسبعون رجلا ومعنا
امرأتان من نساءنا نسيية بنت كعب أم عمارة احدى نساء بنى مازن
بن النجار وأسماء بنت عمرو بن عدى بن نابتى احدى نساء بنى
سلمه وهى أم منيع قال فاجتمعنا في الشعب تنتظر رسول الله حتى جاءنا
ومعه عمه العباس بن عبد المطلب وهو يومئذ على دين قومه إلا أنه

أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له . فلما جلس كان أول من تكلم العباس بن عبد المطلب فقال يامعشر الخزرج ... أن محمداً منا حيث قد علمتم وقد منناه من قومنا بمن هو على مثل رأينا فيه . . . وهو في عز من قومه ومنعة في بلده وأنه قد أبى إلا الانحياز إليكم والحق بكم فأن كنتم ترون أنكم وافون له فيما دعوتوه إليه وما نتوه ممن خالفه فأنتم وما محتمل من بعد ذلك وأن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده قال قتلنا له قد سمعنا ما قلت فتكلم يارسل الله فخذ لنفسك ولربك ما أحببت قال فتكلم رسول الله صلعم فتلا القرآن ودعا إلى الله ورغب في الاسلام ثم قال أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم قال فأخذ البراء بن معرور بيده ثم قال . . نعم والذي بعثك بالحق نبياً لنمنعك مما تمنع منه أئرونا فبايعنا يارسل الله فنحن والله أبناء الحروب وأهل الحلقة ورثناها كإبرا عن كابر قال فاعترض القول والبراء يكلم رسول الله صلعم أبو الهيثم بن التيهان فقال يارسل الله أن بيننا وبين الرجال جبالاً وأنا قاطعوها يعني اليهود فهل عسيت أن نحن فعلنا ذلك ثم أعظرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا . قال فتبسم رسول الله صلعم ثم قال بل الدم الهدم والهدم الهدم أتم منى وأنا منكم أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم (قال ابن هشام ويقال الهدم الهدم يعني الحرمة يقول حرمتي حرمتكم ودمي دمعكم)^(١)

٢ - ولكن هذه المسئولية السياسية التي تماقد عليها النبي والأنصار من أهل يثرب لا تمتد جذورها إلى مصدر المقد الاجتماعي فحسب، بل وجدت

(١) محمد حيد الله الحيدر آبادي - مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الرشيدة ص ١ القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٠

في الواقع أرضاً خصبة في تعاليم الدين الاسلامي ذاته وفي منهج تنفيذها على يدى سيدنا محمد . إذ لم يهاجر سيدنا محمد وأتباعه إلى يثرب حتى أعلن بكتابه الدستورى المشهور الذى نشره بين المهاجرين والأنصار واليهود قيام الامة الاسلامية وتقردها بين كافة الامم . فهو يقول :

« هذا كتاب من محمد النبى بين المؤمنين والمسلمين من قريش (وأهل) يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس »^(١) .

وفي الحلقة التى أعلن فيها قيام الامة الاسلامية ، أعلن أيضا اشتغالها في دولة المدينة الاسلامية التى تنظم شئونها الداخلية والخارجية وتصون وجودها . ولقد فصل هذا الكتاب الدستورى مبادئ الحكم فى الدولة الجديدة . وأهم مايلفت أنظارنا نحن الذين نعيش فى عهود الاشتراكية وشيوع الخدمة الاجتماعية ، أن دولة المدينة لم تكن دولة بوليسية تحفظ لمن عنده ماعنده من حياة ومال فحسب ، بل قررت فى وضوح تام مبادئ المسئولية السياسية والاجتماعية .

ولقد اتخذ الضمان الاجتماعى شكلين يسيران جنباً إلى جنب ويكمل بعضهما بعضاً . فهناك ضمان قبلى داخل كل قبيلة أو طائفة المهاجرين من قريش ، وقبائل الأوس والخزرج ، مسئول كل منها عن أفرادها فى سرائها وضرائها « فهم على ريعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين » والنظام الاسلامي فى هذا يقرر تقليداً عربياً سابقاً وذلك لأن كل قبيلة كانت بحكم عصبيتها مسئولة عن سلوك أفرادها فى الخير والشر ، فى النصر والقهر ، فى الفدية والتأثر .

أما الجديد فى مبدأ المسئولية السياسية والاجتماعية ، الذى أضافه الاسلام إلى نظم العرب ، فهو التسامى عن اتخاذ مبدأ العصبة القبلية موقفاً وحده

(١) السيرة النبوية لابن هشام (أمر العقبة الثانية ج ٢ ص ٨٤)

للاقات العرب ، واستراقه في مبدأ أوسع وأعم وهو مبدأ الاخوة في الدين فأعضاء الأمة الاسلامية الجديدة لم يعودوا قبائل متفرقة كما كانوا من قبل ، بل أصبحوا مواطنين في الدولة الاسلامية ، لا يتقرر حق مواطنتهم بالميلاد أو الشرف أو الدم بل يتقرر بالاشتراك في الايمان والجهاد في سبيله . ومن ثم كانت الدولة الاسلامية مشغولة عن مواطنيها كافة . فيقرر النبي :

« إن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل » .

« وأن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى سعيه ظلم أو إثمًا أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم » .

« وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم » .

« وأن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله » .

ويقرر النبي في كتابه الدستوري ، غير ذلك من القرارات التي تنبعث جميعاً عن فكرة واحدة . فكرة الأخوة والمساواة الفعلية بين المسلمين . والنبي لا ينشر هذه القرارات على الناس ويتركها لا اختيارهم يتبعونها أو يهجرونها كما يشاءون ، بل يعلن أن الأمر في تنفيذها قد آلى إليه وحده ، فهو صاحب السيادة الأوحى الذي يقضى باسم الله فيما يشتر من خلاف بين المؤمنين . ولذا نرى أن المسئولية السياسية والاجتماعية بين المواطنين في دولة المدينة قد ضمتها سيادة الدولة وسلطانها ، القائم على أحكام الدين والذين يشمل برعايته كل من يستظل به حتى من غير المسلمين طالما يرعون نواميسه .

أما المبدأ الثالث وهو مبدأ القوة فيظهر في المرحلة الثالثة وهي مرحلة جديدة بالاهتمام لأن أسلوب الجماعة الإسلامية قد اتخذ طابع القوة المادية إلى جانب القوة الروحية . ففي العهد المكي من الدعوة لم يكن في وسع سيدنا محمد إلا أن يلجأ لوسائل سلمية أملم اضطهاد قريش ، فيقبل الهجرة لاتباعه إلى الحبشة ، ويقبل الحصار الاقتصادي والاجتماعي مع بني هاشم وبني المطلب الذي فرضته قريش في صحيفتها المعروفة . أما وقد أسس دولة المدينة وأصبح المجتمع الاسلامي الجديد قوة تستطيع أن تقف على قدميها في وجه العدو ، فلا حاجة إذن إلى مقابلة الأذى بالحلم ومقابلة عدم التسامح بالرضا . فالعنف والقوة ترد بالقوة . وتقرر هذا الاتجاه الجديد بوحى من عند الله في كتابه المقدس . إذا أمر الله نبيه بالقتال دفاعاً لا اعتداء ،

وأن قتال المشركين والدفاع عن دولة المسلمين الجديدة بالسيف قد عرف بين المسلمين بالغزو وعرفت المواقع المشهورة بين المسلمين والمشركين بالغزوات ، وكلنا يعرف غزوات بدر وأحد والأحزاب (الخندق) والحديبية وفتح مكة وحنين والطائف وغيرها . فالغزو إذن أصبح سلاحاً من أسلحة بناء الدولة العربية الإسلامية والمحافظة عليها ، واتخذ أسلوباً حاسماً في بناء الدولة الإسلامية . ويلاحظ المطلع على تاريخ هذه الغزوات أنها كانت سجلاً عنيقاً بين الطرفين ملئت صفحته بالدموع والدماء . وملئت بالآلام انسانية أبعد من هذه الآلام وذلك لأن العقيدة الجديدة كثيراً ما فرقت بين الأب وابنه والأخ وأخيه والأم وابنها ، فالمهاجرون إلى يثرب لم يكونوا سوى قطع من قلوب قريش ودمائها ، ورغم كل هذه المحن التي ابتلى بها الفريقان لم يكونا ليستقرا على شيء سوى ابتغاء النصر الأخير إذ ليس بينهما من وسط للطريق يلتقيان فيه . فليس بين التوحيد والشرك وسط ، وليس بين دولة الاسلام

ودولة قريش من التواء سوى الفناء أو التسليم . وكانت النتيجة أن سلت دولة قريش وأن دخلت في دولة الاسلام العامة تحت لواء الدولة العربية الجديدة . وما كان تسليمها الا نتيجة الهزيمة في الميدان ، ولقد تبعها القبائل العربية المشهورة مثل ثقيف وهوازن بعد أن غلبت على أمرها أمام قوة سيدنا محمد التي ما كانت لتظهر قهراً جزئياً الا لتنتصر انتصاراً عاماً فيسيف الاسلام كان الفصيل النهائي في قيام الدولة العربية القومية .

مامعنى هذا في نشأة الدولة العربية ؟ أن صلة الغزو بقيام الدولة العربية يذكرنا في هذه المرحلة من مراحل تكوينها بما ذهب اليه دعاة مذهب القوة في نشأة الدولة خاصة « جبيلوفنس » (Gumplowicz) وتلميذه « أو بنيمير » (Oppenheimer) من « أن للدولة أثناء المراحل الأولى من تكوينها هي نظام اجتماعي فرضته جماعة منتصرة من الناس على جماعة منهزمة مدفوعة بالغرض الوحيد وهو تنظيم سلطان الجماعة المنتصرة على الجماعة المنهزمة » . ولكن يهنا أن نسأل في هذا المقام عن ماهية هذه القوة التي استخدمها المسلمون في تأسيس دولتهم . أهى قوة مادية وحسب؟ أهى قوة السيف ووحدة؟ أم كان السيف أداة في يد قوة أعظم منه، أهى القوة المعنوية للجماعة الاسلامية الناشئة ؟ أن مثل هذا السؤال يبين لنا أن القوة المادية ما هي الا تعبير لقوة معنوية متفجرة فالسيف الذى استعمله المسلمون لم يكن من طراز غير الطراز الذى استعمله المشركون . وسيف المسلمين لم يكن كشفاً جديداً مثل القبلة الذرية في أيامنا يستخدمها قوم ليبيدوا بها قوماً آخرين في طرفه عين ، بل كان الأداة التقليدية للحروب العربية . وإما الكشف الجديد فيما دار من غزوات بين المسلمين والمشركين هو الدين الاسلامى في بدنه وما أثار من إيمان قوى بين المؤمنين ومن اضطهاد لا يقل قوة عن ذلك الأيمان . ولقد كانت الغلبة

آخر الأمر للإيمان على الإنكار والكفر . ولقد كان السيف في يد المؤمن فعل منه في يد الكافر . لماذا ؟

أن ذلك يرجع إلى أن الدين الاسلامي كان ثورة روحية واجتماعية ، ولقد هزت هذه الثورة نفوس المسلمين هزاً عنيفاً ، وفي هذه الهزة النفسية خلصوا من كثير من النظم والتقاليد التي كانت تملأ نفوس غيرهم من العرب بالضباب ، وتثقل أرواحهم بأعباء ثقالة . فانطلقت نفوس المسلمين من عقالمها وأصبحت حرة تفيض بالحياة في عالم المثل الدينية والاجتماعية الجديدة . وإذا تخلص المسلمون من عادات العرب وخرافاتها ومن التقاليد الثقيلة الموروثة تخلصوا في الوقت نفسه من الخوف من الموت . وكان هذا مصدر قوتهم وتفوقهم على أعدائهم . فالمسلمون كأفراد كانوا يرون أن العيش في ظل الاسلام عزة في الدنيا ونعيم في الآخرة ، ولقد جاء الاسلام بنظام يضمن للمسلم اتصال الدنيا بالآخرة ، ويضمن له الحياة المقيمة ، فاستشهاد المسلم في الجهاد ليس فناء بل بقاء سرمدياً . ويبدو ذلك حين نلاحظ ما كان الفريقان المتحاربان يستعملانه من شعار في الغزوات وما كانا يتخذانه من دوافع لحفز الهمم على القتال ، فالمسلمون حرصوا على أن يلجثوا إلى الله في التماسهم النصر ، أما المشركون فقد التجثوا إلى دوافع محسوسة من دوافع الحماسة العربية التقليدية . فيقول ابن اسحق عن مناشدة الرسول ربه النصر في يوم بدر :

« ثم عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفوف ، ورجع إلى العريش فدخله ، ومعه أبو بكر الصديق ، ليس معه فيه غيره ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يناشد ربه ما وعده من النصر ، ويقول فيما يقول : اللهم أن تهلك هذه العصاة اليوم لا تميد وأبو بكر يقول يا نبي الله : بعض مناشدتك ربك ، فان الله منجز لك ما وعدك ، وقد خفق رسول الله صلى الله عليه وسلم خفقة

وهو في العريش ، ثم اتبه فقال : أبشريا أبا بكر ، أنك نصر الله . هذا جبريل آخذ بمنان فرس يقوده ، على ثيابه النع « ^(١) .
وقال ابن اسحق أيضاً :

« ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الناس فحرضهم وقال : والذي نفس محمد بيده ، لا يقاتلهم اليوم رجل فيقتل صابراً محتسباً ، مقبلاً غير مدبر ، الا أدخله الله الجنة . فقال عمير بن الحمام ، أخو بني سلمه ، وفي يده ثمرات يأكلهن : يخ ، أخا بني وبين أن أدخل الجنة الا أن يقتلني هؤلاء ، ثم قذف الثمرات من يده وأخذ سيفه ، فقاتل القوم حتى قتل » ^(٢) .

ويمكننا أن نلمس الفرق بين هذا الدافع الديني الجديد في ميدان الحرب وبين غيره من الدوافع الحماسية التي نراها بين الفريق الآخر حين نسمع في « أحد » هنذا بنت عتبة وهي تعرض أهل مكة على القتال ، إذ يقول ابن اسحق :

« فلما التقى الناس ، ودنا بعضهم من بعض ، قامت هند بنت عتبة في الدسوة اللاق معها ، وأخذت الدقوف يضربن بها خفاف الرجال ويحرضنهم ، فقالت هند فيم تقول .

ويها بني عبد الدار ويها حماة الأدبار
ضرباً بكل بشار

وتقول :

أن تقبلوا نفاق وفرش النمارق

(١) السيرة النبوية لابن هشام (ج ٢ ض ٢٧٩) .

(٢) السيرة (ج ٢ ض ٧٢٩) .

أو تدبروا فارق فراق غير وابق^(١)

وترى الفرق أيضا حين نشهد في غزوة « حنين » أن مالك بن عوف
النضري قد ساق مع الناس « أموالهم وأبناءهم ونساءهم » ليحمل « خلف
كل رجل منهم أهله وماله ليقاتل عنهم »^(٢).

وهكذا نرى أن الاسلام قد أضاف إلى القوة العربية في ذلك الوقت
عاملا روحيا الهبها وجعلها تؤتي أروع ما تستطيع النفس البشرية في عالم الشجاعة
والضحية بالنفس . وبذا يصدق ما ذهب إليه « كارليل Carlyle » من أن
الجيوش التي تحشى الله هي خير الجيوش ، وما لاحظته « والتر باجت » « من أن
الناس كانوا يضحكون من كروم ويل حين كان يقول لجيوشه ثقوا بالله واحفظوا
البارود جافا : على حين أن الثقة بالله كانت تعادل البارود في قوتها أن لم تقه .
وذلك لأن التركيز العظيم للشعور المتزن يحمل الناس يجرؤون على اقتحام أى
شئ . وفعل أى شئ »^(٣) .

ولكن لم يقف أثر الدين الاسلامي في الجماعة الاسلامية وفي مواطني
الدولة الجديدة عند تزويدهم بالقوة المستمدة من عاملي الخوف من الله وعدم
الخوف من الموت ، بل في الواقع امتد إلى أبعد من ذلك . فقد خلق لنا مجتمعا
موحدا متماسكا جاءت وحدته وتماسكه نتيجة لاجتماع المسلمين على معتقدات
واحدة ومبادئ واحدة وسلوك واحد مما ربط كما ذكرنا بين أذهانهم ونسجها
جميعا نسجا موحدا متماسكا جعلهم يفكرون ويسلكون ويعملون في حياة السلم
والحرب كما يفكر الرجل الواحد ويسلك ويعمل . وفوق ذلك فإن هذا التوحيد
والتماسك بين أفراد المجتمع الاسلامي قد قام — كما ذكرنا أيضا — على مبادئ

(١) السيرة (ج ٢ ص ٧٢) .

(٢) السيرة (ج ٤ ص ٨١)

(٣) jeWalr Bagehot - Physics and Politics P. 50

أخلاقية واجتماعية راقية نبيلة . ومن ثم بلغ أوج القوة المادية والمنوية بالنسبة لمجتمعات العرب المحيطة التي أعوزها هذا التوحد وهذا التماسك كما أعوزتها المبادئ العالية التي استند إليها مجتمع وعمل بها استطاع أن يتغلب على المجتمعات المفككة الضعيفة . وفي هذا يرى تطبيق نظرية « والتر باجت » التي ساقها في كتابه « الطبيعة والسياسة » إذ ذهب إلى أنه في التنازع على البقاء بين الناس تغلب الجماعة الفرد ، وتغلب الجماعة المتسقة الجماعة المفككة ؛ وفي تنازع الجماعات المتسقة تغلب الجماعة الآخذة بمبادئ أرقى وأنبى . وفي هذا الصراع بين الجماعات خاصة في المصور الأولى من تاريخ البشر نشأت الأمم وقامت الدول بما فرضه الغالب على المغلوب من اتباع لنظمه وخضوع لسلطانه .

ولكن من الجدير أن نؤكد بعد الحديث عن المبادئ الثلاثة السياسية التي لاحظنا فعلها في نشوء الدولة العربية القومية أنه ما كان في وسع هذه المبادئ أن تعمل في الفراغ . وإنما اكتسبت حيويتها ونفوذها لا من الناحية النظرية العامة بل من ناحية العامل الشخصي الذي جعلها تعيش بين العرب في حياتهم الخاصة والعامة . ولقد تمثل هذا العامل الشخصي في محمد عليه الصلاة والسلام . ففي تفكيره وفي سلوكه ، وفي قراراته وفي عمله ، كان المثل الحى لما انطلوت عليه رسالته المساوية من تنظيم اجتماعى .

فقد البدء نشاهد رجلا مصما على إنشاء مجتمع جديد ، وبصيرا بما عمله ومنهاج بنيانه ، ومدركا للحقيقة العظيمة أن المجتمع الجديد لن يقوم إلا على حساب المجتمع القديم . ويبدو هذا الصراع بين نظام يسمى إلى الميلاد ونظام ينتهى وأد الوليد المتطلع إلى الحياة ، من قلق السادة في قريش على وحدة مجتمعهم وتوكيدهم الشكوى بأن محمدا لا يحيط من قدر آلهتهم وعقولهم فحسب بل يفرق جماعتهم . ولقد أبانوا له ذلك في حديث عام معه رجاء عدوله عن

دعوته ، متخذين الاقناع وسيلتهم إلى ذلك بدل التهديد والوعيد والحديث الآتى كما يورده ابن هشام يشتمل على الاتهام :

« فقالوا له يا محمد إنا قد بعثنا إليك لنكلمك وإنا والله ما نعلم رجلاً من العرب أدخل على قومه ما أدخلت على قومك لقد شتمت الآباء وعبت الدين وشتمت الآلهة وسفقت الأحلام وفرقت الجماعة فما بقي أمر قبيح إلا قد جثته فيما بيننا وبينك . أو كما قالوا فان كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا فنحن نسودك علينا وإن كان هذا الذى يأتيك رثياً تراه قد غلب عليك وكانوا يسمون التابع من الجن رثياً فربما كان ذلك بذلنا أموالنا فى طلب الطيب لك حتى نبرئك منه أو نعذر فيك . فقال لهم رسول الله صلعم : ما بى ما تقولون ما جئت بما جئكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله بعثنى إليكم رسولاً وأنزل على كتاباً وأمرنى أن أكون لكم بشيراً ونذيراً فبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فإن قبلوا منى ما جئكم به فهو حفظكم فى الدنيا والآخرة وأن تردوه على أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بينى وبينكم أو كما قال صلعم » ^(١) .

وفى الواقع أن البون كان شامساً بين وجهى نظر الطرفين وما كان لاقناع أو ارهاب أن يقضى بهما إلى التقاء إختيارى . وما كان ليهما محمداً أن تتفرق جماعة مكة إذا هى أمرت على مواصلة نطاقها القديم والتمسك بأسسه الوثنية لأن محمداً كان يدرك أنه بالدين الاسلامى سيستطيع توحيد هذا التفرق وخلق

(١) السيرة لابن هشام (ج ١ ما دار بين رسول الله صلعم وبين رؤساء قريش)

جفاعه جديدة متماسكة على أسس جديدة ، أقدر على مغالبة الحياة من الأولى ، وأقدر على أن تهيم . لمسكة سلطانا واسعا يوطد مركزها بين قبائل العرب وغير العرب وبمحيطها من أخطار الغزو التي كانت تهددها قبل الاسلام من القبائل المنافسة ومن الحملات الخارجية مثل حملة الفيل المشهورة . فهو من البدء كان شاعرا بأن الدين الذي أوحى إليه لن يكون دين دولة أو دينا في دولة وإنما سيكون في ذاته دولة . ولهذا حين عاد أشراف مكة إلى محاولة اقناعه ابرك دعوته ، وجاءوا إلى أبي طالب يستعينون به على ذلك عبر محمد عن هذا لمطمح العظيم . وهو في هذا التعبير يناقض ما رآه بعض المحدثين من المفكرين^(١) بأن محمداً كان صاحب رسالة ولم يكن صاحب دولة . فابن هشام يقول :

« فبحث إليه أبو طالب فجاءه فقال يا ابن أخي هؤلاء أشراف قومك قد اجتمعوا ليعطوك وليأخذوا منك قال فقال رسول الله صلعم : نعم كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم قال فقال أبو جهل نعم وأبيك وعشر كلمات قال تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تلبسون من دونه قال فصفقوا بأيديهم ثم قالوا أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة إلها واحداً أن أمرمك لعجب قال ثم قال بعضهم لبعض أنه والله ما هذا الرجل يعطيك شيئا مما تريدون فانطلقوا وأمضوا على دين آبائكم حتى يحكم الله بينكم وبينه^(٢) .

ولكن القوم ما كانوا ليعيشوا بما يقدم محمد من ملك العرب والعجم ،

(١) على عبد الرازق - الاسلام وأصول الحكم (الكتاب الثاني - الباب الثالث)
الناشرة سنة ١٩٢٥ (الطبعة الثانية)

(٢) السيرة لابن هشام (ج ٢ ص ٥٤ - ٥٩)

لهم أحرص على صيانة سلطانهم الراهن المستتب من أن يمحروا وراء تأسيس دولة خيالية . وهم قوم واقميون يعرفون ما كانوا يجنون من حكمهم لمكة، والهيمنة على جميع أنواع النشاط المتصلة بعبادة الأوثان، وولاية مناصب الدولة ووظائفها مثل السدانة والسقاية والرفادة والمقاب والندوة والقيادة والمشورة والاشفاق والأعنة والسفارة والأيسار والحكومة والأموال المحجرة والعمارة^(١) فما كانوا ليرتكوا غنا محققا يستمتعون به إلى غم موعود لا يتحقق إلا بهجرانهم ماضيهم وحاضرهم وصالحهم المحسوس . وعلى قدر ما للواقعية من أثر محمود في توجيه النظم وحياة الأفراد والمجتمعات. إلا أنها كثيرا ما تسعى أصحابها عن ادراك ما في آراء من يسمون ازدراء بالخياليين من خصوبة وما تطوى عليه من امكانيات الخلق والابداع : فما كان منهم إلا أن اتبعوا الاقناع بالتهديد والوعيد وهم في ذلك مخلصون لمنطق عقيدتهم وصالحهم الخاص . إلا أن المبشر بالدين الجديد والدولة الجديدة لم يكن أقل منهم اخلاصا لعقيدته. فهو أول المؤمنين برسالة وهو المؤمنين بتنفيذها فلا جدوى من إيمان لا يصحبه تنفيذ ، أو كما قد كان يقول سقراط ، من معرفة لا تراقبها إرادة وفعل ، فالمعرفة الصادقة في ذاتها إرادة العمل . وتبين شخصية الرسول وما قدر لها من أثر في تنفيذ الرسالة الاسلامية من رده على عمه أبي طالب حين عظم عليه « فراق قومه وعداوتهم ولم يطب نفسا باسلام رسول الله صلعم ولا خزلنا » إذ قال قوله المشهور « يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته^(٢) » .

(١) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى (ج ١ ص ٢٢ - ٢٤) القاهرة ،
مطبعة الهلال ، ١٩٥٢

(١) السيرة الابن هشام ج ١

لقد كان محمد إذن أول المؤمنين بالله ، وكان محمد أول المؤمنين ببسط سلطان الله على الأرض . ولكن كيف يبسط ذلك السلطان وكيف ينفذ رسالته ؟ أن ذلك العمل الهائل لن يتم إلا إذا كان محمد نفسه المثل الحي لرسالته والقذوة المثل لقومه . ولم يكن ذلك أمراً عسيراً على محمد إذ نشأ نشأة أهله لحل هذه الأمانة العظمى التي ائتمن عليها ربه . فشخصيته التي تمت جوانبها واكتملت ذاتياتها عند نزول الوحي تجاوبت تجاوباً فعالاً والمهمة الجديدة . ولذا لم تكن لدى محمد حاجة إلى أن يغير أسلوب سلوكه بعد الرسالة ، فأعماله في نشر الدين وبناء الدولة ليست سوى إمتداد لمنهجه في حياته الخاصة قبل ذلك . فمبقرية محمد تتجلى في جمعه المنسجم بين صفات السيد وصفات العامل . إذ جاء من أسرة لها السيادة فورث عنها النبيل والشرف ولكنه جاء من فرع لم يجتمع له السيادة الاقتصادية إلى جانب السيادة في الحكم فكان عليه منذ الطفولة أن يعمل ليكسب قوته وأن يكتشف أثناء جهاده في سبيل العيش أن السيادة الحقيقية لا تقوم إلا على العمل ، وأن العمل وحده هو أساس السيادة في الدولة الجديدة . فراعى القم في الطفولة والعامل في تجارة خديجة بن مكة والشام في مقتل العمر وجد أمراً طبيعياً أن يواصل أسلوبه بعد البعثة فيكون بناء في مسجد المدينة وأن يكون جندياً في غزوات الاسلام . فابن هشام يصف لنا وصول النبي إلى المدينة وأخذه في بناء مسجده . وما كنهه فيقول :

« قال : فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبنى مسجداً ، ونزل رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي أيوب حتى بنى مسجده وما كنه ، فعمل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليرغب المسلمين

في العمل فيه . فعمل فيه المهاجرون والأنصار . ودأبوا فيه ، فقال
قائل من المسلمين :

لئن قمعدنا والنبي يعمل
لذاك منا العمل المضلل^(١)

وأن هذا النبي الذي قاد المسلمين إلى الاشتراك في بناء المسجد بوحي من
عمله ، قادم كذلك في ساحات القتال ، وكانت قيادته لهم في أوقات الهزيمة
لا تقل روعة عن قيادته لهم في أوقات النصر . إذا كان أدرى قومه بتقلب
الأيام وأعقهم إدراكا لما تتطلبه المحن من احتمال لا يقل في قيمته عما يبديه
المرء من شجاعة في اقتحام الأخطار . ولذا كان للمسلمين بعد « أحد » خير
العاملين على تقوية روحهم المعنوية وصيانتها من الوهن والضعف بسبب الهزيمة
التي لحقتهم في ميدان القتال وما أحدثت من بلاء وجراح واستشهاد . كما كان
عند فرار المسلمين في غزوة « حنين » حين التقوا بهوازن المنقذ الذي حول
الهزيمة إلى نصر بثباته في المحنة وقدرته على القيادة في أخرج الأزمات وأدعاها
إلى الفزع والهلك . ونحن نرى في الوصف الآتي الذي يسوقه ابن اسحق عن
موقف النبي وهو يشاهد فرار المسلمين ويدعوهم إلى معاودة النزال صورة
ناطقة لفن القيادة في الجو العاصف حين يمتحن القائد أقصى امتحان :

« قال ابن اسحاق : وحدثني الزهري ، عن كثير ابن العباس
عن أبيه العباس بن عبد المطلب ، قال :

أتى لمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بحمكة بقلته البيضاء قد
شجرتها بها ، قال : وكنت أمراً جسيماً شديد الصوت ، قال :
ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين رأى ما رأى من الناس أين

الناس أيها الناس؟ فلم أر الناس يلوون على شيء، فقال يا عباس،
أصرخ، يا معشر الأنصار: يا معشر أصحاب السمرة، قال:
فأجابوا: لبيك لبيك. قال: فيذهب الرجل ليثنى بعيره، فلا يقدر
على ذلك، فيأخذ درعه، فيقذفها في عنقه، ويأخذ سيفه وترسه،
ويقتحم على بعيره ويحطى سبيله، فيؤم الصوت حتى ينتهي إلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم. حتى إذا اجتمع إليه منهم مئة، استقبلوا
الناس؛ فاقتلوا وكانت الدعوى أول ما كانت: يا للأنصار. ثم
خلصت أخيراً: يا للخزرج. وكانوا صبراً عند الحرب، فأشرف
رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركائبه. فنظر إلى مجتهد القوم وهم
يجتهدون، فقال: الآن حمى الوطيس^(١).

وهكذا كانت نشأة محمد في بيت من بيوت السيادة علمه حكم غيره،
وخضوعه لتجربة في كسب العيش علمته كيف يصنع إلى غيره عاملين متكاملين
لتكوين الزعيم المثالي. فلقد كان اجتماع هذين العاملين داعياً إلى مرونة
التفكير والسلوك والقدرة على معالجة الناس والأمور معالجة بلغت كمال التوفيق
حتى لم يرتب أحد في أنها موهوبة. ولعل هذه الناحية هي أبرز ما تتميز به
تصرفاته في تدبير شئون الجماعات والأفراد في ظل الدولة الجديدة التي أقامها
والتي كانت مصلحة هذه الدولة هي التي تقرر هذه المصروفات دون التزام
سنن جامد أو منهج نظري محدد. وربما كان في ذلك ما يفسر لنا موقفه من
المؤاخاة بين المسلمين والمساواة بين المهاجرين والأنصار أول تأسيس الدولة في
المدينة، وموقفه من الأنصار والمؤلفة قلوبهم عندما أشرفت الدولة العربية

(١) السيرة لابن هشام (ج ٤ ص ٨٧)

الاسلامية على التمام . فصالح الاسلام هو الذى قرر الخطة الأولى كما قرر الخطة الأخيرة . ويبدو هذا جلياً من قول الرسول للأنصار فى تلك الحالة الثانية حينما وجد الأنصار فى أنفسهم شيئاً من اثاره المؤلفة قلوبهم عليهم :

د يا معشر الأنصار : ما قاله بلغتني عنكم ، وجدة وجدتها ،
على فى أنفسكم ألم آتكم ضللاً فهداكم الله ، وحالة فأغناكم الله ، وأعداء
فألف الله بين قلوبكم . قالوا : بلى . الله ورسوله أومن وأفضل . ثم
قول : ألا تحبوننى يا معشر الأنصار ، قالوا : بماذا نحبك يا رسول
الله ؟ لله ورسوله المن والفضل . قال صلى الله عليه وسلم : أما والله لو
شئتم لقاتم ، فلصدقم ولصدقم : أتيتنا مكذباً فصدقناك ، ومخذولاً
فنصرناك ، وطريداً فأوثناك ، وعائلاً فأسبناك . أوجدتم يا معشر
الأنصار فى أنفسكم فى لاعة من الدنيا تألفت بها قوما ليسلموا ،
ووكم إلى اسلامكم ، ألا ترضون يا معشر الأنصار ، أن يذهب الناس
بالشاة والبمير ، وترجعوا برسول الله إلى رحالكم ؟ فهو الذى نفس
محمد بيده لولا الهجرة لكنت أمراً من الأنصار ، ولو سلك الناس
شعباً وسلكت الأنصار شعباً ، لسلكت شعب الأنصار . اللهم أرحم
الأنصار ، وأبناء أبناء الأنصار ^(١) .

وإن كان صالح الاسلام هو الذى يقرر تصرفات الرسول حسب اختلاف
الظروف وفهمه العميق لأخلاق العرب ، فانه لم يكن متعسفاً فى قراراته أو
منفرداً بها . فهو فى هذا الخطاب الرائع الذى وجهه إلى الأنصار يحرص على
تبرير تصرفه فى المفاصلة بينهم وبين قريش وقبائل العرب الاخرى معتمداً فى

(١) السيرة لابن هشام (ج ٤ ص ١٤٢ - ١٤٣) .

ذلك على ما امتاز به أهل المدينة من إثبات وما عرف به أهل مكة من أثره .
ومجهره على هذا التبرير يدلنا على أنه حاكم يبتغي بناء حكمه على رضى المحكومين
لا فرضه فرضا قاهرا تسفيا . وإن كان فى هذا الموقف قد برر فعله بعد
انتهائه، إلا أنه فى غير ذلك من المواقف كان لا يأتى امرأ بمس الصالح العام إلا
إذا تزود بمشورة المسلمين غير مفرق بين رأى كبير فيهم أو صغير . ومتى استمع
إلى جوانب الرأى المختلفة واحتدى إلى قرار معين التزم ذلك القرار بعزم
باهر ، وعد تنفيذ جزءه لا يتجزأ من سيادته على قومه فى دولة الاسلام
الجديدة . فما كان رده على من دفعه إلى الخروج لمقاومة قريش فى غزوة
« أحد » حين ظنوا أنهم بمشورتهم قد استكروه على ذلك إلا أن قال قوله
الباتر ، « ما يبتغى لى إذ ليس لأمتة أن يضعها حتى يقاتل »^(١) .

(١) السيرة لابن هشام (ج ٣ ص ٦٨)

(السيرة النبوية لابن هشام حققها ونبطها وشرحها ووضع فهارسها معطى الصقاوا براهم
الايارى وعبد الحفيظ شلي ، القاهرة ١٩٣٦ ج ٤) .

الفصل الثاني

الاسلام والعلاقات الدولية

إن مشهد الحرب العالمية الثانية لا يزال حياً قوياً في الأذهان . وأنا لا أنزال نذ كر صبيحة الحرب والمثل العليا التي كانت يلوح بها الساسة من الفريقين المتحاربين لتوكيد السلم وإقامة مجتمع عالمي يسوده العدل والاستقرار . فكان المعسكر الغربي يذهب الى أن القضاء على سلطان هتلر وموسوليني شرط أساسي لاقاذا أوروبا وانتاذا الحرية والديموقراطية كما كان هتلر يعد العالم بنظام جديد يكفل له الهدوء . وتجنب ويلات الحرب لألف عام . رذهب هتلر وذهب موسوليني ولكن لم يذهب معهما القلق والاضطراب وحرب الاعصاب والحروب الفعلية الجزئية التي تهدد بالتمهيد الى حرب عالمية ثالثة . فهل لدى الاسلام ما يساهم به في اقامة ضرح السلام العالمي ؟

لم يكن هتلر أو موسوليني أو تشامبرلين الأسباب الحقيقية للحرب العالمية الثانية . وإنما كانوا أدوات تعبير عن النظم السائدة التي يدفع استمرار وجودها الى الحرب بل يخلقها خلقا ويحملها ظاهرة طبيعية وليست ظاهرة مرضية في المجتمعات الانسانية . وما تجدد الخطر والتهديد بحرب عالمية ثالثة الا نتيجة محتومة لبقاء النظم الاجتماعية والمذاهب الاجتماعية التي هيأت الفرص من قبل لقيام هتلر وموسوليني وتشامبرلين واستمرار هذه النظم في حالة من الحرص الشديد والمسالك العنيد ، ومن ثم فلن يتاح للعالم مجتمع سلمي الا اذا حاول أن يغير المبدأ الذي يقوم عليه المجتمع العالمي في النطاق المحلي والنطاق العام الانساني ومن هنا كانت المساهمة التي يستطيع الاسلام أسداها للعالم مساهمة عظيمة حقا لانها تتصل بالمبدأ وبالاصول التي سبق أن مسها الاسلام في الواقع مساحق

به السلم في عالم متقطع الاوصال ملئ بالعداوة والبغضاء وضروب الامتياز
والنفرة مما يكاد عالم اليوم يشبه ويحكي سياته ومقوماته .
الوحدة الانسانية :

أن العالم في القرن العشرين يسير نحو الوحدة بخطى أوسع مما يستطيع تدبير
الانسان مجاراتها وأن نظرة إلى خريطة الأديسي للعالم في القرن الثاني عشر
وإلى خريطته المعاصرة تبين الفرق الشاسع بين عالم اليوم وعالم الأمس :
فلقد أرتبطت شعوب الأرض بالبر والبحر والجو وأصبحت في نظمها الحضارية
وحدة معاشية وعلمية وفكرية ، ولكن هذا الترابط المادى والاعتماد المتبادل
في شئون الحياة لم يقابل بتطور سياسى ومعنوى في علاقات بنى الانسان .
فلا تزال مبادئ السياسة والاجتماع والاقتصاد والفكر التى دفعت بالعالم إلى
الاشتباك في حربين عالميتين قائمة مزدهرة . وأن كان شيء قد تغير بعد الحرب
العالمية الثانية فقد تغير توزيع القوى على مسرح السياسة إذ أفل نجم أوربا
كقوة دولية فمالة بد أن تمحكت في العالم زهاء الأربعة قرون وظهر القطب
السوفيتى والقطب الأمريكى يتنازعاان السلطان الدولى وبينهما تسعى مجموعة
الحياذ الإيجابى إلى احتلال مكان لاهو بليمين ولا هو بالشال . ولهذا فان
العالم المعاصر لفى أشد الحاجة إلى مبادئ ثورية تقوم عليها نظمه الحاضرة
وتتكيف بفعالها وفق ماغير طبيعة الاتصال بين شعوب العالم من المخترعات
العلمية والتنظيمية والاجتماعية . ولقد كان الاسلام ثوره في القرن السابع الميلادى
ولايزال في القرن العشرين ثورة انسانية حقة لديها من مبادئها الانسانية
ما تحاطب به العالم وهو يتحسس الطريق نحو النجاة واتداع النظم التى
تجاوب وتشابهه الفعلى في مجال الماش والفكر . بل أن الاسلام وهو الدعوة
العالمية الموجهة إلى البشر جميعاً لاقامة حياتهم على الايمان والاخوة والعدل
لكنز لا تفى حكمته في مد العون إلى الانسانية في أزمتها المعاصرة . وأن قدم

الاسلام العون إلى البشرية في هذا الوقت العصيب فانما يقدمه في أمل ورجاء وثقة بمستقبل الانسان غير خاضع لما اعترى الفكر الغربي وهو يعالج الأزمة الراهنة من تشاؤم وعجز وأحاساس بالحياة والبوار (١ - أ) .

فالاسلام يقدم للعالم المعاصر مذهب القويم في خلق الانسان وتنظيم مجتمعه وهو يقوم على مبدأى وحدة الخلق وتنوع المخلوقات داخل اطار هذه الوحدة . إذ لا يرى الاسلام أى تعارض بين الوحدة والتنوع بل أنه ليرى كمال الوجود وأداء البشر رسالتهم في تعدد فروعهم واختلافهم أفراداً وأممًا وهم يمجون بنشاط الحياة في اطار الانسانيه الموحد . فلو أن هذه الفكرة ثرت في أذهان أهل الأرض جميعا وتملكتها لما كان هنالك ذلك التأكيد القوي لنظرية الاختلاف بين الأجناس والأخذ بمبدأ التميز بينها بإيمان صوفي غامض لا يقبل المجادلة أو الريب وبأسلوب قاس لا يقيم للانسانية أى وزن أو تقدير . وأنه لمن الواضح أن العنصرية القائمة على التمييز بين أجناس البشر قد لعبت وتلعب دوراً كبيراً في تمزيق الصلات بين الأفراد والجماعات في ربوع الارض خاصة بعد أن وجدت السبيل ممهداً أمامها بالاعتراف بها في صلب الدساتير التي حكمت الدولة الحديثة وفي سياسة الدول الاستعمارية وما اعلان هتلر لمبدأ التمييز العنصرى الا مثلاً مبالغاً فيه لما يجري فعلاً بين رعايا كثير من الدول التي تدعى زيفاً وبطلاناً أنها نموذج المدينة بل حاميها .

وإذ أن التجربة تخط دائماً في الذهن أثرًا أعقق مما تحطه المطالعة أو الاستماع فأنتا لا تزال شخصياً نفس بطريقة مباشرة وبال العنصرية على البشرية فقد أتيج لنا في السنتين الأوليين للحرب العالمية الثانية أن نكون في إنجلترا وأن نكون في مدرسة الاقتصاد والعلوم السياسية حيث كان الاستاذ هارولد لاسلكي وهو من زعماء الفكر السياسى الحر المعاصر يلعب بسياط بلاغته العنصرية النازية ويرى في انتصار الحلفاء الغربيين الوسيلة للقضاء على عدواها المهدد لكيان

البشرية . ولكن ما أن زرنا مدينة الكاب في طريقنا من إنجلترا إلى مصر أثناء الحرب حتى وجدنا العنصرية تتحرك وتعيش سادرة في غيا في دولة من دول العالم الذي أراد لنفسه أن يسمى « بالعالم الحر » . فالمركبات منقسمة إلى قدم للأوربيين وآخر للغير الأوربيين والفنادق والمناجر والدور العامة كلها مقسمة إلى ماهو مخصص لاستعمال الأوربيين وماهو مخصص لمن سواهم وتسير حياة القوم هناك منقسمة في جميع وجوه نشاطهم اليومي ويرعى حدوث ذلك الاقسام سيف القانون وضغط الرأي العام وتبرز من كل ذلك نيران البغضاء والحقد والاحتقار والموان . ولا يقف الاقسام في طريقة الحياة عند حدود جنوب أفريقيا ، بل أن أبناء أصرار أهل الجنوب في الولايات المتحدة على مواصلة الانفصالية العنصرية قد هزت ضمائر الأحرار من البشر إذ بلغ الحرص على التمييز بين الشعوب البيضاء والزوج الأمريكيين السود مبلغا جمل حاكم ولاية اركنساس أورفال فوبوس Faubus Orval يتحدى قوانين الاتحاد الأمريكي الفيدرالية ويمتنع عن تنفيذ قانون محو التمييز العنصري في ميدان التعليم حين أيد مدرسة لينيل روك Little Rock المركزية العالية في رفضها قبول التلاميذ الزوج من أهل البلاد . فما كان من ايزنهاور إلا أن أرسل فرقة من فرق الجيش الأمريكي U.S. 101 St. Airborne Division إلى مدينة لينيل روك لتكفل للتلاميذ الزوج حقا من حقوقهم المدنية ولتجارب بقوة السلاح عزم الأمريكيين الجنوبيين على تنشئة أبنائهم على التباعد العنصري .

وأن داء العنصرية لا يفتك بالمجتمعات التي يظهر فيها من الداخل وحسب بل يتجاوز أثره الحدود القومية ويعمل عمله الخبيث المدمر في ثنايا المجتمع الدولي . فالأمة التي يؤمن عنصر من عناصرها بالسيادة والتفوق على عنصر آخر يشاركه العيش في أرجاء الأقليم الواحد لابد وأن يؤمن بالتفوق على سواه من الأجناس التي تقطن بلادا غير بلاده ، وأن الأحساس بالتفوق العنصري يؤدي حتما إلى ممارسة ذلك التفوق بأساليب الاستعمار الفعلي أو النفوذ الواقعي

أو غير ذلك من أساليب الاستغلال . ونحن في الشرق الأوسط نعرف آثار تلك العنصرية العرقية في تاريخنا وحاضرنا . وما غزو مصر وفلسطين والجزائر إلا إمتداد لأثر العنصرية من مهادها في أوروبا وأمريكا إلى ربوع بلادنا في عهد من الأثرة العنصرية وما تطوى عليه من ضروب الإبادة والمعدون واثمناك القيم الجديدة بالانسان . ولم تكد العنصرية تصيح سمة من سمات العصر وتنافس في الميدان الدولي على الامتلاك والاقتناء والافساد بالسلب والاستغلال حتى اهتزت أركان السلام العالمي وتعرض المجتمع الانساني لحروب مستطيرة متكررة تهدد بالفناء وانهايار حضارة الغرب السائدة (١ - ب) .

فالاسلام يعالج هذه الظاهرة العنصرية التي تفشت عدواها وظهر أثرها الهدام في المجتمع الدولي بما يعطى للبشر من درس أصيل كلى يعلمهم التعايش في زمالة وير وتعاون لا التعايش في تعال من جانب وشعور بالنقص من جانب آخر وما يستبعان من نزاع وتطاحن . ويتلخص هذا الدرس الاصلاحى النفاذ في تأكيد الاسلام لوحدة البشر في اصلهم وأبوتهم واتسابهم أول ما نشئوا الى أسرة واحدة وأول ما نموا الى أمة واحدة هي اسرة الانسان وأمة الانسان . وخلص الاسلام من هذا الحكم العام الى ثلاثة أحكام فرعية :

(أولا) أنه لا تفاضل أو امتياز بين أفراد هذه الاسرة وأعضاء هذه الأمة فهم متساوون بتساوى وحدة الأصل والمثبت .

(ثانيا) أن حكمة الله في خلق الانسان ووجوده تقتضى التنوع وتعدد اليه في اطار هذه الوحدة الشاملة لان التنوع يحقق غرض البشرية العام بما ييسر للبشر وأممهم المختلفة من تعارف وتفاهم وتنافس في الخير وتعاون عليه .

(ثالثا) أن مقياس التفاضل والامتياز بين البشر لا يقوم الا على الاستقامة

أو تقوى الله والسير على هدى شريعته . فالناس متساوون بالانتساب إلى أب واحد وبالحساب أمام إله واحد . وأن هذا الدرس القويم الذى يهدف إلى تحقيق صالح البشر وخيرهم عن طريق الاختلاف فى اطار من الاتحاد يجد التأييد من آيات الله الكريمة . فيقول الله تعالى فى سورة الحجرات :

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير ^(١) » .

ويقول تعالى فى سورة البقرة :

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بنيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ^(٢) » .

ويقول تعالى فى سورة المائدة :

« وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجمعناكم أمة واحدة ولكن ليلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ^(٣) » .

وبهذه الأحكام العامة التى أيدت مبدأ الوحدة البشرية والتنوع فى اطارها والمساواة بين أعضائها أفرادا كانوا أم جماعات وضع الاسلام أساسا مكيئا لتقديم الانسان ومهد له السبيل بالعمل الدائب المستمر لارضاء حاجاته المادية

والمعنوية وبلوغ مستوى الحياة الجدير بسمو الانسانية . وذلك لأنه دعا إلى رفع العوائق من طريق هذا التقدم مما يسجل التاريخ الأمثلة العديدة على قيامها بين الأفراد والأمم . فالتسابق المعاصر بين بنى الانسان فى النطاق القومى والعالمى لم ينكر دعوة القرآن فى الاستباق إلى الخيرات وحسب ، وانما اتخذ شكلاً عنيفاً مدمراً لصالح البشر وقد وجد التعبير المافر فى تسياسة الحديثة والممارسة والفكر السياسى الذى يستندها ويبررها والمتمثل فى أن حق تقرير المصير عند الأمم لا يعنى حقها فى حكم نفسها بنفسها فحسب ، وانما يعنى أن يقرر العضو القوى ناءه وامتداده على حساب العضو الضعيف من بين شعوب الأرض . فكانت آسيا وأفريقيا فى القرون الأربعة الأخيرة مجال تطبيق لهذا المبدأ الوحشى وجعلت منها الدول الغريبة فريسه لهذا التسابق الاستعمارى الذى اتخذ الدم رمزاً له فى سفكها وإمتصاصها والعيش على حسابها . وهكذا كان التسابق الحديث والمعاصر تسابقاً لصالح قوم على حساب قوم أو أقوام آخرين ويستدعى قانونه تعطيل تقدم بعض أبناء البشر لنفع بعضهم الآخر ، وشكل هذا الاتجاه مبدأ القومية عند الامم الغربية الحديثة ففهمت من تنوع الشعوب دعامة لافتراض إمتياز شعب على آخر وادعاء بعضها الحق فى جنى ثمرات هذا الامتياز عن طريق الاستعمار والاستغلال والنفوذ .

الاسلام والعدالة فى العلاقات الداخلية والخارجية :

وأن مزية الاسلام فى مجال التنظيم الاجتماعى الداخلى والخارجى تقوم على مزجه النظر بالعمل ومحاولته تطبيق مثله المليا تطبيقاً محسوساً ملموساً فى المجتمع الانسانى . ولقد أدرك المسلمون وغير المسلمين من المنصفين أن هذه المزية من المزايا العظيمة الأثر فى تاريخ الانسان . ففى الوقت الذى جددت فيه الكنيسة للمسيحية فى أوروبا وتحلفت عن أداء واجباتها نحو المجتمع برز الاسلام قوياً دعوة لا تحلق فى السماء وحسب ، وإنما تسير على الأرض تغيير كل ما يمترض

سيرها وقدم الحلول الناجحة للشعوب المضطهدة . فأحسن العرب والعجم والروم وشعوب آسيا وأفريقيا بهذا التيار الاصلاحى النفاذ وخضعوا لقوة اندفاعه . ويقول آرنولد توينبى Arnold Toynbee أن هذه الدعوة الاصلاحية نجحت نجاحاً رائعاً خاصة حين ترددت الدولة المسيحية فى القرن السابع الميلادى فى اصلاح طرائقها ، وكان من نتيجة ذلك أنه .

« فى القرن السابع الميلادى حرر العرب المسلمون من السيطرة الاغريقية الرومانية سلسلة من البلاد الشرقية — من سوريا عبر شمال أفريقيا إلى أسبانيا — كانت تحت الحكم اليونانى أو الرومانى مدة تقرب من الألف عام — منذ أن فتح الإسكندر الأكبر الامبراطورية الفارسية وتطلب الرومان على قرطاجنة . وبعد ذلك بين القرن الحادى عشر والسادس عشر استمر المسلمون فى غزوهم على مراحل لجميع الهند تقريباً وانتشر دينهم بطريقة سليمة إلى أبعد من ذلك فى العالم فى أندونيسيا والصين إلى الشرق وفى أفريقيا الاستوائية إلى الجنوب الغربى . وكانت روسيا خاضعة خضوعاً وقتياً فى المصور الوسطى المتأخرة للتار الذى اعتنقوا الاسلام وفتح باقى المملكة المسيحية الأرثوذكسية الشرقية فى آسيا الصغرى وفى أوروبا الجنوبية الشرقية أثناء القرن الرابع عشر والخامس عشر بواسطة الاتراك العثمانيين المسلمين » (٥)

فالدولة الاسلامية كما يقول آرنولد توينبى وكما ذهب إلى ذلك من قبل ابن خلدون تقوم على الدعوة التى بشر بها الاسلام وحاول بها أن يصلح أحوال العالم بأسره ، العربى منه وغير العربى وجعل منها الفاية والوسيلة . ولذلك كان ادعاء أعداء الاسلام ، من أنه دين يدعو إلى إقامة الدولة الاسلامية على قوة السيف واستغلال الشعوب ، يذهب أدراج الرياح حين يسود لواء الاسلام

ويحس الناس من بين جميع النحل والملل والأجناس والطبقات بتغيير جوهرى فى قيم الحياة وموازن العدل والسياسة . ولقد ظهر هذا الأثر أول ماظهر بين المؤمنين المسكينين الذين تذكر المراجع التاريخية دفاعهم عن الاسلام أمام نجاحى الحبشة بقولهم أنه دين الأخوة والعدل والتراحم والايان لا دين عدوان القوى على الضعيف وانكار قيمة الانسان كما كان متبعاً فى الجاهلية بين العرب (٦) وأنا نرى أن هذه الصورة من وصف التأثير بالاسلام تكاد تتكرر معالمها حين التقى الاسلام بأهل سوريا ومصر وشمال أفريقيا وأمبانيا وغيرها من بلاد الشرق والغرب . ويقول ان قيم المجوزية فى كتابه « زاد المعاد » أنه :

« لما رأى المسلمين نصارى الشام وشاهدوا هديهم وسيرتهم وعلمهم وعلمهم ورحمتهم وزهدهم فى الدنيا ورغبتهم فى الآخرة قولوا ماالذين صحبوا المسيح بأفضل من هؤلاء . وكان هؤلاء النصارى أعرف بالصحابة وفضلهم من الرافضة أعدائهم ومن الكفار الذين يقولون عنهم أنهم متغلبون طالبوا ملك ودنيا » (٧).

وإن سر الدعوة الاسلامية انذى جعل ذوى القلوب المبصرة والعقول غير المتحيزة يرحبون بها ويشيدون بسموها هو قيامها على العدل تعامل به المؤمن وغير المؤمن على حد سواء . فهى لم تسمح للمواطن الدينية أو العنصرية أن تتدخل فى هذا الميزان الموضوعى الذى يزن أعمال الناس كأعضاء فى الأسرة البشرية لأعضاء فى دين من الأديان أو وطن من الأوطان . ومن ثم احتفظ الاسلام دائماً بباب مفتوح لعلاقته مع الأجانب . ومن يحاول أن يصور الاسلام بأنه دين وأن كان عالميا الا أنه مطلق (٨) يعامل أهله بالحسنى ومن سواهم بالعداء فقد أفتى عليه بهتانا عظيما وخانه التوفيق فى فهم الاسلام وروحه . فالؤمنون مطالبون بكبت عداوتهم لأعدائهم وضبطها على عكس

ما نراه في مذاهب السياسة المعاصرة التي تعيش على اذكاه النار والعدواة بين الشعوب واثارة العواطف والمآيا والاعتماد عليها في مخاطبة الجماهير وجمعهم على تأييد أغراض الحكم الشخصية المتحيزة . فلا ريب أن الاسلام في تساميه في معاملة غير المسلمين حتى الأعداء منهم واتخاذ العدل المطلق المجرد الموضوعي مقياس التعامل بعد قوة روحية ومعنوية جليلة الأثر في تبديد ماحل بالانسانية من داء التباغض الفتاك ومحاولتها استخدامه دعامة من دعائم الملك . فالله يقول في كتابه العزيز مخاطبا المؤمنين خطابا عاما شاملا لا قيد فيه ولا استثناء بالآية الكريمة:

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » (٩)

أن هذه الآية الكريمة لتضمن دستوراً لو قامت العلاقات الدولية عليه لكتب لها الأتزان والاعتدال ولجنبت ذلك الجود الذي تعرض له من حين لآخر نتيجة لبنائها على الأهواء والشهوات بدلا من استهداء العدل . ولقد أكدت الرسالة المحمدية أهمية العدل في حياة الانسان حتى جعلت منه غاية جوهرية من غايات الأديان السماوية جميعها . فكل رسول أرسل إلى الناس قد جاء بكتاب وميزان عدل في الوقت نفسه حتى يسلكوا السلوك القويم فقد قال تعالى في سورة الحديد :

« لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (١٠) .

وإذا كان العدل هو عماد الرسالة المحمدية فإن الاسلام لا ينفلخ اتخاذ قاعدة للحرب كما يعده قاعدة للسلم . إذ الاسلام دين يجمع بين المثالية في أوج

علوها والواقعية فى صميم تطبيقها . ومن ثم فهو يقرر أن الحرب حقيقة من حقائق الحياة الاجتماعية بين البشر كما يظهر من قوله تعالى :

« أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير .
الذين أخرجوا من ديارهم غير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع
الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصالات ومساجد يذكر
فيها اسم الله كثيراً » (١١) .

ولكن هذه الحقيقة يجب أن تعالج بحكمة وتدبر ، فلا تملن الحرب دون
سبب قاهر يتمثل فى دفع ظلم أو عدوان يقصد به تدمير حياة المسلمين أو دينهم
أو مجتمعهم . إذ حرب المسلمين يجب أن تكون حرباً عادلة لا يفشأها إعتداء .
فإنه لا يجب المعتدين . يتلخص هذا الموقف الإسلامى فى الحرب فى قوله تعالى :

« وقالوا فى سبيل الله الذين يقاتلكم ولا تمتدوا أن الله لا يجب
المعتدين وأقاتلوهم حيث تقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم
والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلكم
فيه فإن قاتلكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين . فإن انتهوا فإن
الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن
انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » (١٢) .

فالعدوان وحده هو الذى يحول بين المسلمين وبين رعايتهم للعلاقات
السلمية مع غيرهم فإذا ما انتهى العدوان أمر المسلمين بأن يقيموا علاقاتهم على
البر والعدل . وهو أساس إيجابى للعلاقات الخارجية والسياسية التى تنظمها إذ
ليس كافياً أن يعدل المسلم فى صلته بسواه من غير المسلمين بل يطلب إليه أن
يعره ويحسن إليه ويتجلى هذا الحكم فى قول الله تعالى :

« لا ينهنا كم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتسخطوا إليهم أن الله يحب المقسطين . إنما ينهنا كم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على أخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » (١٣) .

ومن ثم فالملاقات الطيبة التي يقيمها المسلم بينه وبين غير المسلم تعد من صفات العدل التي أن هو يحل بها قربته إلى الله وجعلته أثيراً لديه .

الالتزام بالمعاهدة :

وبهذا التشريع الحكيم أضفى الاسلام على العلاقات الخارجية صفة أخلاقية . فمعاملة المسلمين لغير المسلمين ليست سوى امتداد لمعاملة المسلمين لأخوانهم من المسلمين فهي تخضع لنفس القانون الأخلاقي المنظم للعلاقات العامة والخاصة ، والحارجية والداخلية . ويمكن القول في هذه الحال باصطلاح العصر الحاضر أن القانون الدولي الاسلامي هو القانون الدستوري الاسلامي . وهذا يناقض ما ذهب إليه مفكروا السياسة الغربيين من أمثال ما كيا فيل وهيجل بمن يرون أن الخلق الاجتماعي لا يوجد إلا داخل الوطن الواحد ولا وجود له فيما وراء الحدود ، بل أن الحرية من كل قيد سوى مصلحة الوطن هي القاعدة المنطقية للسلوك الدولي . ولهذا كانت المعاهدات في رأيهم غير ملزمة إلا إلى الحد الذي تراه الدولة محققاً لمشيئتها . ولقد كان لهذه الأنانية السياسية دورها الهدام في العلاقات الدولية مما تعجل بوضوح في الحربين العالميتين الأيرتيتين . ولا ريب في أن قاعدة السلوك الاسلامي لتقدم إلى العالم الذي تسود فيه مثل هذه الفلسفة

السياسية مصدراً إصلاحياً ملهاً للعلاقات الدولية وتظهر قواعد العلاقات الدولية الخارجية الإسلامية كذلك من التأكيـد لأهمية حفظ العهود والمواثيق وتمجيدها من ناحية وذم الغدر والنكث بالعهود إلا إذا وضح وضوحاً تاماً أن المتعاقد الآخر يقصد إلى الغدر وتقض المهد .

فيقول تعالى :

« وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون . ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة إنما يلوكم الله به وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون » (١٤) .

ويقول الله تعالى :

« أن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون . الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون . فأما تتقنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لم لهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين » (١٥) .

وإذا كان النبي محمد المؤمن الأول برسالة الاسلام ومبلغها للعالم فقد كان كذلك النفذ الأمين لتعاليمها . ومن ثم حرص على أن ينفذ شروط المعاهدات ولو كانت مجحفة بالمسلمين كما كان الشأن في حالة صلح الحديبية الذي عقده مع قريش وتضمنت شروطه ماعده بعض

الصحابة أمراً بمس كرامة الاسلام والمسلمين . وأن المطلع على ما رواه ابن هشام قتلا عن ابن اسحق في وصف مسلك النبي عند عقد هذا الصلح وأثناء تنفيذه ليلس بطريقة مباشرة مدى حرص نبي الاسلام على السلام وعلى تقديسه للوفاء بالعهد واجاده شبح الحيانة والغدر عن الدين ومعتقيه . ويصف ابن هشام هذا الصلح في قوله :

« قال ابن اسحق : قال الزهري : ثم بعثت قريش سهيل بن عمرو أخا بني عامر بن لؤي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا له : انت محمدأ فصالحه ولا يكن في صلحه إلا أن يرجع عنا عامه هذا فوالله لا تحدث العرب عنا أنه دخلها عنوة أبداً . فأنااه سهيل بن عمرو فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبلا قال : قد أراد القوم الصلح حين بشوا هذا الرجل . فلما أتهى سهيل بن عمرو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلم فأطال الكلام وتراجعا ثم جرى بينهما الصلح .

فلما التأم الأمر لم يبق إلا الكتاب وتب عمر بن الخطاب فأتى أبا بكر فقال : يا أبا بكر أليس برسول الله ؟ قال بلى .. قال أو لسا بالمسلمين ؟ قال بلى .. قال أو ليسوا بالمشركين ؟ قال بلى .. قال فلامن على الدنيا في ديننا ؟ قال أبو بكر يا عمر الزم غرضه فأتى أشهد أنه رسول الله .. قال عمر وأنا أشهد أنه رسول الله ، ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أأست برسول الله ؟ قال بلى .. قال أو لسا بالمسلمين ؟ قال بلى .. قال أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني . قال فكان عمر يقول ما زلت أتصدق وأصوم وأصل وأهتق من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي الذي تكلمت به حتى رجوت أن يكون خيرا .

« قال : ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب رضوان الله عليه فقال أكتب بسم الله الرحمن الرحيم .. قال فقال سهيل لأعرف هذا ولكن أكتب باسمك اللهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكتب باسمك اللهم فكتبها .. ثم قال أكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو .. قال فقال سهيل لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك ولكن أكتب أسمك وأسم أيك .. قال : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو أصطلمحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن البعض على أنه من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا بمن مع محمد لم يردوه عليه وأن يننا عيه مكفوفة وأنه لا أسلال ولا أغلال وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وهدم دخل فيه .

فتوالت خراة فقالوا نحن في عقد محمد وعهده وتوالت بنو بكر فقالوا نحن في عقد قريش وعهدهم وأنك ترجع عنا عامك هذا فلا تدخل علينا مكة وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقت بها ثلاثا ومعك سلاح الراكب السيوف في القرب لا تدخلها بغيرها .

فبينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يكتب الكتاب هو وسهيل ابن عمرو إذ جاء أبو جند بن سهيل بن عمرو يرسف في الحديد ثم أنفلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حرجوا ولم لا يشكون في الفتح لرؤيا رأها

رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأوا ما رأوا من الصلح والرجوع وما تحمل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفسه دخل على الناس من ذلك أمر عظيم حتى كادوا يهلكون فلما رأى سهيل أبا جندل قام إليه فضرب وجهه وأخذ بتليبيه ثم قال : يا محمد قد لجت القضية بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا . قال صدقت .. فجعل يثره بتليبيه ويجره ليرده إلى قريش وجعل أبو جندل يصرخ بأعلى صوته .. يامعشر المسلمين أأرد إلى المشركين يفتنونى في ديني ؟ فزاد ذلك الناس إلى ما بهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبا جندل أصبر واحتسب فإن الله جاعل لك ولن مملك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً أنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً وأعطيناهم على ذلك وأعطينا عهد الله وأنا لا نتفدر بهم » (١٧) .

وهكذا نفذ النبي شروط صلح الحديبية في اللحظة التي تم فيها ، وقد حافظ على تنفيذه بعد ذلك نصاً وروحاً مؤكداً في كل حالة من الأحوال تنزه المسلمين عن أن يكون الغدر صفة من صفات دينهم مؤمناً بالمستقبل وبأن الله قد جعل من هذا الصلح الذي يبدو في الظاهر المادى أنه هزيمة فتناً ونصراً معنوياً للدين الله ، إذ أن الاعتقاد يزكو ويتشرف في جو من الاطمئنان والأمن الذي وفره هذا الصلح . وقد يكون من النصر المعنوى ما يفوق النصر المادى في الأثر وما يكتب له الدوام والاستمرار حين يخفت صوت السيف ويعلو صوت الحق . وأتينا لندوق هنا شاهداً آخر من الشواهد التي ذكرها ابن هشام للدلالة على أن المسلم لا يتمسك بقواعد الأخلاق في حدود سلطان أمته وحسب ، وإنما يعامل الأجني بنفس القواعد

الى يعامل بها أخاه في الايمان . فهو يقص قصة أبو بصير مع رسول الله حين التجأ اليه يطلب حاة من قريش في قوله : قال ابن اسحق :

« فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أتاه أبو بصير عتبه بن أسيد بن جارية وكان ممن حبس بمكة فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب فيه أزهر بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة والاصل بن شريف بن عمرو بن وهب الثقفي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعثا رجلا من بني عامر بن لؤي وسمه مولى لهم فقدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بكتاب الأزهر والأخنس . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبا بصير أنا قد أعطينا هؤلاء القوم ما علمت ولا يصلح لنا في ديننا الغدر وأن الله جاعل لك ومن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا فانطلق الى قومك . قال : يا رسول الله أتردني إلى المشركين يقتلونني في ديني ؟ — قال : يا أبا بصير أنطلق فإن الله تعالى سيجعل لك وللمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا » (١٨) .

وأن هذه الروح السمحة التي تبرأت من الغدر بالهد وتزهت عنه قد استقرت في ضمير المسلمين المؤمنين من بعد الرسول ولم يقف أمر تطبيقها على عهد السلم وإنما صبغت وجهة نظرهم كذلك إلى الحرب . ويبدو هذا جليا من وصية أبي بكر لجند أسامة وهم يوشكون السير لغزو الروم بعد ما حدث في بئث أبيه (زيد بن حارثة) وما حدث في موته وفي تبوك من قبل وتمديد لهم للدين الجديد إذ قال :

« يا أيها الناس قفوا أوصيكم بمشرا فاحفظوها عني : لا تخونوا ولا تفلوا ولا تغدروا ولا تملأوا ولا تقتلوا طفلا صغيرا ولا شيخا كبيرا ولا امرأة ولا تعمروا نخلا ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا

شاه ولا بقرة ولا بغير إلا لما كله . وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له . وسوف تقدمون قوم ياتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئا بعد شيء فاذكروا اسم الله عليه . وتلقون أقواما قد فحشوا أواسط رؤوسهم وتركوا حولها مثل المصائب فاحققونهم بالسيف خفقا . اندفعوا باسم الله (١٦) .

السلام والحرب :

وفي الواقع أن هذا الحرص من قبل نبي الاسلام وأتباعه على إقامة العلاقات الخارجية بينهم وبين غير المسلمين على أسس من الأخلاق العالمية إنما يرجع في أصله إلى طبيعة الرسالة الاسلامية . فهي رسالة انسانية تهدف إلى بناء مجتمع انساني قوامه الود والبر والتعاون وليس قوامه العداوة والاعتداء كما يدعى دعاة الأعداء من المشركين وأصحاب الأديان الأخرى . إذ قصد الاسلام بتعاليمه أن تكون هديا للناس جميعا لا لطائفة دون طائفة وأن تكون القوة والروح المنظم لمجتمع انساني يسوده الخير والسلام . وأن مثل هذه الطبيعة السلية لدعوة الاسلام لتناقض اتهام الخصوم بأن الاسلام يقيم علاقاته على قاعدة «الصديق أو العدو» وأنه قد خرج إلى هذه الدنيا حاملا سيفا يقتل به كل من عدا من غير المؤمنين به ، كما تناقض تفسير فقهاء المسلمين الذين حاولوا أن يقتنوا علاقات الدولة الاسلامية في أيامهم وعصورهم وأن ينسبوا نجرتهم في العلاقات الدولية إلى الأسس الاسلامية . فالاسلام لا يفترض قيام حرب دائمة مع شعب من الشعوب . وإنما يفرق بين حالي الحرب والسلام بل هو لا يحارب إلا المعتدين الظالمين ويسارع دائما إلى عقد الصلح وإعادة السلام وتثبيت أركانه كلما سنحت الفرصة لمودة المعتدى إلى تحكيم العقل وسلوك

الرشاد . ويمكن تفسير الأسباب التي أدت إلى اتهام الاسلام بالعداء لغير المسلمين ومخاربتهم وذلك بتأمل الظروف التاريخية التي أحاطت بالدعوة الاسلامية والدولة الاسلامية في مراحل اتصالها بالدول الأجنبية .

فشباب أوروبا الذي جاء أثناء الحروب الصليبية ليقتضى على الاسلام ودوائه في عهد من عهود الظلم والتمصّب لم يعرف من المسلمين سوى العداء المتصور والحروب الفعلية . وورث الخلف عن السلف هذا المسلك وأمعنوا في الظلم بأن نسبوا سلوكهم الخاص إلى المسلمين ، ولا يزال القرب يؤكد هذا الادعاء خدمة لأغراضه الاستعمارية والعنصرية وخشية يقظة الاسلام التي قد تؤدى بسلطانها وتستبدل حضارة انسانية بمحضارته الوحشية . ويوضح مولاي محمد على هذا المسلك بقوله :

« شامت أوروبا أن تقضى على الاسلام بحمد السيف في حروبها الصليبية ولكنها بامت بالفشل . وكان أثر ذلك سيئاً فقد عاد الجندي الأوروبي إلى وطنه ممتلئاً بالاعتقاد الزائف أن الاسلام هو عدو أوروبا عدوها الخيف لأنه لم يلتق به الا في ساحات القتال، وظل هذا الاعتقاد ميراثاً يتوارثه الخلف عن السلف . ولم يقتصر الأمر على ذلك فأن قادة أوروبا — وهم سادة أساليب الدعاية — أشعلوا جذوة هذه الكراهية بتصويرهم الاسلام تصويراً يخالف الحقيقة كل المخالفة لأسباب سياسة ودينية .

أن الاسلام رسول السلام في العالم كافة بكل ما في هذه الكلمة من معان فهو أكثر الأديان المنزلة سماحة ويسراً ولكنكم شوهوا حقيقته وقالوا عنه أنه دين تهصّب واستبداد . أن الاسلام لم يكتف بأن يقر في وضوح كل أنظمة الأديان السماوية الأخرى باعلانه أن

ما من أمة على وجه الأرض الا جاءها نذير أو رسول يدعوها لعبادة الله . بل تعدى إلى أبعد من ذلك فجعل كل من أعتق الاسلام يؤمن بالرسول الأخرى ايمانه بنبي الاسلام تماماً (٢) . ولكن زعماء أوروبا السياسيين والدينيين يصورون النبي عليه الصلاة والسلام ممتشقا السيف في يد وحاملا القرآن في الأخرى . وعلى الرغم من الأضواء التي سلطت أخيراً على هذه الترهات فان بعض الكتاب الأوروبيين مازالوا يصفون الاسلام بأنه دين السيف (٢١) . وقد فكرت أوروبا تحت تأثير اعتقاد خيث في القضاء على الاسلام باضغافه من ناحية ومهاجمته بشق الادعاءات الكاذبة والافتراءات من ناحية أخرى . وأن كان هناك ثمة أمر عقدت عليه أوروبا المختاصر فهو أن الاسلام أخطر عدو لها وأن واجبا القضاء عليه أو اضعافه بشق الأساليب المشروعة وغير المشروعة . وقد سمت الهيئات السياسية والدينية التي تنسب لكافة شعوبها إلى هذه الغاية سعيًا حثيثًا (٢٢) .

ويثار الغرب المعاصر على مواصلة تراث الدولة الرومانية وتراث أمراء العصور الوسطى الأوروبية من معاداة الاسلام ومحاربته لأن الاسلام في ذاته عقيدة ثورية اجتماعية تعرض المسلمين دائماً على ألا يخضعوا للذل والاستغلال اللذين فرضتهما الدول الرأسمالية الاستعمارية على بلاد الاسلام في عهد سيادة الحضارة الغربية وتفوقها . فحرب الغرب على الاسلام حرب سياسية واقتصادية . وإنما تتخذ من الدين نكأة لتبرير الأطماع المادية التي أشتهر بها الغرب في عهد تفوقه . ومن يقرأ كتب المستشرقين والمتخصصين من الغربيين في الدراسات الاسلامية يرى أنها تكاد تكون صوراً متشابهة من سوء الفهم

المقصود للإسلام ومن التأويل المغرض لآياته الكريمة وأثبات الشروح الضيقة الأفق لبعض فقهاء المسلمين في عهود الصراع والاعتداء من قبل الأعداء فؤلف مثل ج . سبنسر ترمنجهام Trimingham J. Spencer يكشف أمر المستشرقين المعارضين بأن أيد في دراسته للإسلام في السودان الحكومة البريطانية (٢٣) في تدخلها الديني بمنعها بسيف الدولة تمزج المسلمين من سكان السودان إلى جنوب السودان ففي اختلاطهم بالقبائل البدائية والثنية خطر على التبشير المسيحي هنالك وتمويق لانتشاره . وذلك لأن الإسلام في رأى ترمنجهام دين مفهوم يخاطب الوثنيين في الصميم ويخاطب طموح النفس البشرية إلى الرقي والمساواة والكرامة والحرية . فالتاجر المسلم أو الفقيه أو الدرويش إذا نزح من شمال السودان وحل بين القبائل الوثنية وصلى وصام وعبد الله على دين الإسلام أجنب الوثنيين إلى ذلك الدين أكثر مما يجذبهم المبشرون المسيحيون الأوربيون . فهم يعلمونهم ديناً مسيحياً ولكنهم لا يرفعونهم إلى مصافهم من الناحية الاجتماعية بل يبيتون على الفوارق القائمة على الطبقة والعنصر واللون والثقافة وغير ذلك . وهكذا يؤكد « ترمنجهام » أن الإسلام والمسيحية حينما يترك لهما مجال التنافس حرّاً بين الوثنيين البدائيين يتغلب الإسلام لاعتماده على مخاطبة الفطرة الإنسانية . وهو يقول في ذلك :

« وأبعد من ذلك فحينما يكون الإسلام في منافسة مع هيئات التبشير المسيحية التي يديرها أوربيون حتى عندما يكون الحكم مسيحيين فإنه مع ذلك ينتشر لأنه يقدم قِيماً دينية واجتماعية

واقتصادية أقرب إلى الفهم مما تقدم المسيحية الغربية التي تسمح فقط
لمعتقدتها بالمساواة الدينية لا المساواة الاجتماعية .

وعلى مناطق الحدود تكون القيم الاجتماعية والاقتصادية
المستمدة من الانضمام إلى الاسلام واضحة وضوحاً بالغا إذ الدولة
إسلامية يحكمها على ذلك موظفون بريطانيون ومسلمون « (٢٤) » .

فتشير كتاب الغرب بالاسلام وانهمامهم أياه بأنه يقيم العلاقات الدولية
على الخصومة والعداء والحرب المستمر ، إنما يستمد جذوره كما رأينا من
مصادر متعددة بعضها ديني وبعضها سياسى اقتصادى . وقد دفع الغرب
إلى اضطهاد الاسلام ومحاوله القضاء عليه وقمع أغلب بلاده فى مناطق آسيا
وأفريقيا الغنية بالموارد الطبيعية والتي اتخذ منها الاستثمار فى عهده الرأسمالى مجالا
مشروعاً للاستغلال والتفوذ . فتزوع الاسلام إلى مقاومة الظلم وتبجيد لقيمة
الانسان وقراره العدل كأساس للدولة كل هذا جعل الغربيين وهم عبدة المصلحة
الذاتية فى العصر الحديث يركزون هجومهم على الاسلام كعقيدة دينية ونظام
اجتماعى : ولكن قوة الدعوة الاسلامية وقيمتها الحضارية فى تهئة الجو
والفرصة للتعايش السلمى بين أقوام متددى الأجناس والأديان والألوان
ومستويات التحضر كثيراً ما تخرس ألسنة الداعين ضد الاسلام والمشوهين
لحقائقه ، ومن ثم نرى إلى جانب الانصاف للاسلام من بعض كتاب الغرب
اضطراب المستئين لفهم الاسلام ان يقرروا الحقيقة ولو بين ضباب الادعاءات
والافتراءات ، فيقررون أن الاسلام إنما يأذن الحرب عندما يقع الظلم على
المسلمين أو على دينهم . ويظهر هذا فى كتاب مجيد خدورى « الحرب والسلام
فى قانون الاسلام » . فالكاتب يكتب الصفحة تلو الصفحة ليثبت أن علاقات
الاسلام الدولية تقوم على مبدأ الخصام لغير المسلمين ولكنه يضطر أخيراً أمام

تراث الاسلام وتاريخه أن يعترف بتسامح الاسلام وكرمه مع غيره من
المشركين وأهل الكتاب وبأنه لا يمان حرباً إلا على الذين هم حرب
عليه (٢٥) .

وليس هذا بالأمر الجديد . فالاسلام دعوة سلام تبدو في كل وجه من وجوه
النظر والتطبيق والعقيدة والسياسة . ففهم الاسلام للدين هذا الفهم الواسع الذي
يقوم على أن رسولا قد بعث إلى كل قوم وأن الرسل كثيرون منهم من وحى
الله على النبي ذكره ومنهم لم يقصص لخليق بسمة الصدر التي أختص بها دين
عالمى كدين الاسلام وخليق بسمة الآفق التي قصد جعلها ميداناً يلتقي فيه الناس
كافة . وذلك لأن الاسلام قصد به أن يكون ميدان لقاء العالمين لا ميدان
فراق وخصام . وأن الدعوة الاسلامية أكدت أن ذلك هو الهدف وأنه هو
الوسيلة كذلك الا إذا أقام عائق العوائق في سبيل نشر دعوته . فلا إكراه في
الدين ولا عنف إذ يقول تعالى لنبيه :

« أفأنت تكبره الناس حتى يكونوا مؤمنين » .

ويعلمه أن يقول :

« قل يا أيها الكافرون . لا أعبد ما تعبدون . ولا أنتم عابدون
ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم . ولا أنتم عابدون ما أعبد . لكم دينكم
ولي دين » (٢٦) .

ويقرر أن الدعوة وسيلتها الاقتناع والحسنى :

« ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا
منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد
ونحن له مسلمون » (٢٧) .

ويقول تعالى :

« ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن أن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (٢٨) .

ولقد كان سلوك محمد في دعوته مع عقيدة الاسلام ومنهجه، فكان في ذلك أماما وتوفرا للمسلمين بهذه الإمامة نموذج حتى يتأسونه ويتبعونه ويبحثون عن سنته كلما ضل بهم الطريق أو تعقدت لديهم المسائل والمشاكل وتمسد المعاهدات والمواثيق النبوية ثروه لاحد لها في بيان حرص نبي الاسلام على مسالة البشر جميعا سواء كانوا مشركين أو أهل كتاب ماداموا لا يحاولون أن يطفئوا نور الله وأن يصدوا بأنفسهم أو بسلطانهم لتتشارأ ذلك النور الالهي الذي جاء به الاسلام . ومهما أنكر المنكرون دعوة الاسلام إلى السلام فلن يستطيعوا أن يفضوا من موقف محمد ازاء مشركي مكة وذهابا به إلى ماذهب اليه من تنازل في الحقوق وحرص على تنفيذ اليهود حتى يضمن السلام لأن الاسلام يزدهر في جوه بعد أن جاء ليهب نعمته إلى الوجود .

وإذا كانت معاملة النبي محمد للمشركين على هذا المستوى العالي من المسالة أكرم والتعاهد فأنة لم يأل جهداً في موادعة أهل الكتاب فليس هنالك معاملة من معاملة محمد لليهود يشرب حين هاجر اليها إذ قرر في ميثاقه الدستوري لتنظيم العلاقات بين طوائفها ، أن اليهود « أمة مع المؤمنين » وكفل لهم حرية الدين ولم يستثن في معاملتهم أحداً سوى الآتين منهم شأنهم في ذلك شأن المسلمين . وبذلك ضمن لهم المساواة في الحقوق ولم يفرض عليهم أى شرط من شروط التمييز الاجتماعي بين المواطنين . ويظهر هذا من مواد هذا الميثاق المتصلة باليهود فهي تقرر :

١ — وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

٢ — وأن يهود نبي عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم والمسلمين دينهم

- مواليهم وأنفسهم الا من ظلم أو آثم فانه لا يوتق الا نفسه وأهل بيته .
- ٣ - وأن لليهود بنى النجار مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٤ - وأن لليهود بنى الحارث مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٥ - وأن لليهود بنى ساعده مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٦ - وأن لليهود بنى جشم مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٧ - وأن لليهود بنى الأوس مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٨ - وأن لليهود بنى ثعلبة مثل ما لليهود بنى عوف . الا من ظلم وآثم فانه لا يوتق الا نفسه وأهل بيته .
- ٩ - وأن جفته بطن من ثعلبة كأ نفسهم .
- ١٠ - وأن لبنى الشطية مثل ما لليهود بنى عوف وأن البر دون الأثم .
- ١١ - وأن موالى ثعلبة كأ نفسهم .
- ١٢ - وأن بطانة يهود كأ نفسهم :
- ١٣ - وأنه لا يخرج منهم أحد باذن محمد .
- ١٤ - وأنه لا يشجز على ثار جرح وأنه من فكك فبنفسه وبأهل بيته الا من ظلم وأن الله على أبر هذا .
- ١٥ - وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الأثم .
- ١٦ - وأنه لا يآثم أمرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم .
- ١٧ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .
- ١٨ - وأن يشرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .
- ١٩ - وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

- ٢٠— وأنه لاتجأ حرمة إلا باذن أهلها .
- ٢١— وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فسادة فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره .
- ٢٢ — وأنه لاتجأ قریش ولا من نصرها .
- ٢٣ — وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .
- ٢٤ — وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه فأنهم يصلحونه ويلبسونه وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فأنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين .
- ٢٥ — على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .
- ٢٦ — وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة وأن البر دون الأثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه . وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرها .
- ٢٧ — وأنه لايجوز هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وآثم وأن الله جار لمن بر وأتقى .
- ومحمد رسول الله « (٢٩) .

وهكذا تؤكد مواد هذا الدستور الاسلامي أن أساس التعامل مع اليهود هو البر المحض والمشاركة في تحمل المسئولية الوطنية العامة من مالية وعسكرية وسياسة . فالبر والتعاون هما أساس العلاقات الاسلامية مع غير المسلمين طالما لا يأثمون ولا يعتدون بطريقة جماعية كما حدث في تاريخ القبائل

اليهودية التي قصت شروط هذا العهد وجعلت من نفسها حرباً على الاسلام والمسلمين في الداخل والخارج . ومن ثم وجد المسلمون أنفسهم في حل من من شروط هذا الميثاق بعد أن قابل اليهود الساحة بالغدر والمسالمة بالعدوان . ولقد مد المسلمون هذه المعاملة القائمة على « البر المحض » إلى المسيحيين كذلك وأكدوا لهم الأمن والحماية وحرية الاعتقاد . ولم يخضع المسيحيون إلا لما خضع له أهل الكتاب من دفع الجزية وهي ضريبة المساهمة في المسؤوليات العامة للدولة الاسلامية . وتظهر أسس هذه العلاقة الخيرة من معاهدة النبي مع نصارى نجران وفيها يقول :

» بسم الله الرحمن الرحيم . .

هذا ما كتب محمد النبي رسول الله لأهل نجران إذ كان عليهم حكمه في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء ورقيق فأفضل ذلك عليهم وترك ذلك لهم على التي حلة من حلل الأوقى . في كل رجب ألف حلة وفي كل صفر ألف حلة مع كل حلة أوقية من الفضة فما زادت على الخراج أو قصت عن الأوقى فبا لحساب وما قضا من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض أخذ منهم بالحساب . وعلى نجران مؤنة رسلهم وامتعتهم ما بين عشرين يوماً فما دون ذلك ولا تجبس رسلهم فوق شهر .

وعليهم عارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً إذا كان كيد بالين وممرة . وما هلك مما أعاروا رسلهم من دروع أو خيل أو ركاب أو عرض فهو ضمين على رسلهم حتى يؤدوه اليهم .

ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغانبهم وشاهدتهم وعشيرتهم ويعيهم وكل

ما تحت أيديهم من قليل أو كثير لا يغير أسقف من أسقفية ولا راهب من رهبانته ولا كاهن من كهنته . وليس عليهم دينه ولا دم جاهلية ، ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطاء أرضهم جيش ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ومظلومين .

ومن أكل ربا من ذى قبل فذمى منه بريئة . ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر .

وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله حتى يأتي الله بأمره مانصحوها واصلحوها ما عليهم مثقلين بظلم (٣٠) »

وأن دلت نصوص هذه المعاهدة على شيء فأنما تدل على أن الدولة الإسلامية لا تقس بقتاسين أو تكيل بكيلين . فالعدل هو الفصل في أحوال المسيحيين الشخصية والعامة كما هو كذلك في أحوال المسلمين .

وأن معاهدات النبي الأخرى مع أهل الكتاب تفيض بروح المساواة والعدل والاستمتاع الكامل بحريات المواطن وحقوقه في الحياة والدين والمال . فكتابه « لحيننا ولأهل خير » والمقنا ولترارهم مادامت السموات على الأرض (٣١) من الوثائق التي تؤكد أنه « لا أكراه في الدين » ولا في غيره من شئون المجتمع المنوية والمادية . كما أن كتابه إلى أسقف ايلة وأهلها « مريحنه بن رؤبة وسروات أهل ايلة » يقرر إلى جانب تأكيد كيدات الامان من قبل حكومة الاسلام إيمان محمد برسالة عيسى في قوله « فاني رسول الله بالحق أؤمن بالله وكتبه ورسله وبالمسيح بن مريم أنه كلمة الله وأنى أؤمن به

أنه رسول الله « (٣٢) . وتسير كتب النبي ومعهاته مع أهل الكتاب على هذا التسويق ولا تشترط الا على شرطين رئيسيين هما : وجوب المحافظة على السلم ، وأداء الجزية . فالاسلام يضع السلم في المكان الأول لاتقرار النظام القومي والعالمي . وما أن اتفق محمد مع أسقف أيلة وأهلها حتى منحهم وثيقة الأمان في الداخل والخارج هم « ومن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر » في معاهدته معهم ونصها :

« بسم الله الرحمن الرحيم ..

هذه أمانة من الله ومحمد النبي رسول الله ليحنة بن رؤبة وأهل أيلة سفنهم وسيارتهم في البر والبحر ولهم ذمة الله ومحمد النبي ومن كان معهم من أهل الشام وأهل البحر » .

فمن أحدث منهم حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه وأنه طيب لمن أخذه من الناس .

وأنه لا يحمل أن يمنموا ماء يردونه ولا طريقاً يردونه من بر أو بحر .

هذا كتاب جهيم بن الصلت وشرحيل حسنة باذن رسول الله « (٣٣) .

ولقد طبعت هذه الروح التي سادت المعاهدات النبوية المعاهدات التي عقدها الخلفاء الراشدون مع غير المسلمين ، إذ أكدت الاحتفاظ لهم بحقوقهم وحررياتهم كاملة ماداموا يعيشون في دولة الاسلام ، وأن الصلح الذي عقده عمر مع أهل إيليا (بيت المقدس) يعد في الفكر السياسي الغربي والشرقي مثالا رائعا للتسامح الاسلامي في معاملة المخالفين له في الدين والسياسة . وتجري

هذه المعاهدات على النسق الآتي :

« بسم الله الرحمن الرحيم .

هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان .
أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها
وسائر ملتها . أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا
من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على
دينهم ولا يضار واحد منهم . ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود .

وعلى أهل إيليا أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن وعليهم
أن يخرجوا منها الروم والصوت . فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه
وماله حتى يبلغوا مأمنهم ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على
أهل إيليا من الجزية . ومن أحب من أهل إيليا أن يسير بنفسه وماله
مع الروم ويحلى بيمهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيمهم
وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل
فلان فمن شاء منهم قعد وعليه ما على أهل إيليا من الجزية ومن شاء
سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى
يحصد حصادهم .

وعلى ما في هذا الكتاب من عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء
وذمة المؤمنين إذا أعطوا القى عليهم من الجزية .

شهد على ذلك خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الرحمن
ابن عوف ومعاوية بن أبي سفيان وكتب وحضر سنة خمس
عشرة « (٣٤) .

ونحن أن استعرضنا المعاهدات الإسلامية مع غير المسلمين في عهد اتصالحهم
الأول بنير المسلمين حين كانت السنة النبوية تحكم حكماً مباشراً أعمالهم

ومواثيقهم تتين كذب الادعاء بأن الاسلام يفترض اعلان الحرب . النى لا تنقطع على غيره حتى يسلموا . ولقد استغل المعترون المفروضون قنهن بعض الفقهاء للقواعد التى تضبط علاقات المسلمين بفهم . ولكن من يتأمل حتى القواعد القوية التى كثر الافتراء فى تأويلها يجد أنها لا تحمل مطلقاً مغزى اعلان الحرب المستمر من المسلمين على غيرهم وببشارة أخرى الجهاد القائم أبد الدهر ضد غير المسلمين . فابن القيم الجوزية يلخص موقف أهل الأرض من الاسلام فى قوله « فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام : منلم مؤمن به — ومسلم له آمن به — وخائف محارب » (٣٥) . ويعرف محمد الحضر حسين المحاربين بقوله : « أما المحاربون فهم يهاجون أمة اسلامية أو يتحفزون للهجوم عليها أو يمدون أيديهم إلى حق من حقوقها ، وحكم الاسلام فى هؤلاء أن يدفوعوا إذا هاجوا ويادروا بما يكف بأسهم إذا تحفزوا ويقوموا إذا اعتدوا على الحق حتى ينصفوا . يأذن الاسلام فى دفع المهاجم أو كف المناوىء مع رعاية جانب الفرق والأخذ بالعرف » (٣٦) . وهذا التعريف لأهل الحرب أو المحاربين تعريف مستقى من روح الاسلام وقوانينه ونظمه فأهل الحرب هم المعتدون من الأجانب وليسوا الأجانب على الاطلاق وهم المعتدون طالمهم معتدون فإن جنحوا السلم بادر المسلمون بالجنوح لها تنفيذاً لقوله تعالى :

« وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله أنه هو السميع العليم . وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله . هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين . وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم أنه عزيز حكيم . يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين (٣٧) » .

وإن حرص الاسلام الأكيد على السلام فى العلاقات الدولية ، إنما ينبثق من حرصه على السلام داخل الدولة الاسلامية فالاسلام لا يسمح مطلقاً بقيام

حالة حرب بين المسلمين ويقدم للمعالجة مثل هذه الحالة جهازاً عادلاً حاسماً في الوقت نفسه . فإذا ما قام خلاف بين طاقتين من المسلمين تدخلت الدولة بالأسلوب السلي وأعدت طائفة على الأخرى أمر الاسلام بمحاربة المعتدية - شأنها في ذلك شأن أية جماعة أجنبية معتدية - حتى تعود إلى الاحكام إلى أوامر الله وقوانين المجتمع الاسلامي . فإذا عادت عومت كأنها لم تمتد فلا يضع لها حتى بما جنت وإنما يكون ميزان العدل وحده هو الفصل في الأمر . ومن ثم نرى أن رائد الاسلام في سلمه وحر به إنما هو العدل والاعتدال بقيه المستقيمة في إقامة مروح المجتمع الاسلامي والعالمي . وفي هذا يقول تعالى :

« وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بنت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبنى حتى تفيء إلى أمر الله فإن قامت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا أن الله يحب المقسطين . إنما المؤمنون أخوة فاصلحوا بين أخوكم واتقوا الله لعلكم ترحمون (٢٨)

وأن الاسلام بهذا الموقف من السلم والحرب ليساهم أعظم المساهمة وأعظمها في تربية الانسان في الظروف الحاضرة التي تمر بها المدينة العالمية . فنهالك اجماع كما ذكرنا بين مفكرى العالم السياسيين بأن التطور في النظم السياسية لم يجاز التطور في النظم الاقتصادية والفنية . إذا على حين أن وحدات العالم سياسية أضحت في حالة اعتماد متبادل بين بعضها البعض من ناحية الضروريات والكماليات التي تقوم عليها الحياة فهي لا تزال تصر على الانفصالية التي يستتبها مبدأ السيادة القومية وتتخذ من الحرب في النهاية تمبيراً هن إرادتها التي لا راد لها سوى ما تمس به من ضعف يحول بينها وبين الالتجاء إلى هذه الوسيلة في العلاقات الدولية . فالحرب في الدولة الحديثة هي في التحليل النهائي لتنظيم الدولي مقياس السيادة وأداة اكتمالها . ولا شك أن عصبة الأمم

وهيئة الأمم كانتا خطوتين في سبيل القضاء على هذا المذهب القوي وإقامة منظمة دولية تحد من الميل إلى اتخاذ الحرب وسيلة لتحقيق المطامع والأغراض الخاصة إلا أن التحيز في استخدام سلطاتهما قد انتهى بدمار الأولى ويهدد بالنيار الثانية . وأن كانت هيئة الأمم المتحدة قد تضمنت المبدأ الاسلامي الذي يؤكّد قصر الحرب على مقاومة المعتدى حتى يثوب إلى قانون العدالة العام ، وأقامت لتطبيق ذلك جهازاً عسكرياً إلا أن التنفيذ العملي قد أظهر في حالة مثل حالة الحرب الاهلية في كوريا أو العدوان الثلاثي على مصر أن الأمم المتحدة ليست متحدة على ميزان عدل تفرض نتائجه على المعتدى سواء انتسب إلى الغرب أو إلى الشرق على قدم المساواة . وكلما تأمل المفكر ما دعا اليه الاسلام من أن المجتمع الانساني كان أمة واحدة وأن اختلاف الأمم الفرعية ليس إلا وسيلة التسابق إلى الخير وأن البر والتعاون هو أساس التعامل بينها جميعاً ، وأن الحرب إنما هي عصا تأديب للمعتدى تجبى له مبلغ ما يستطيع الاسلام تقديمه من الناحية المذهبية والتنظيمية إلى عالم أدرك الآن وحدة حضارته وعجز مع ذلك عن تقديم النظم السياسية التي تلائم مع تطور الحضارة ، وأنه لمن المؤكّد أن الاسلام كما ساهم في العصور الوسطى والدولة الحديثة في نشر الدعوة إلى إقامة العلاقات الدولية على أسس من العدالة يساهم الآن في الدولة المعاصرة في حل الأزمة التي تواجه العالم وتهدهد بالبور والدمار ما دفع بكثير من مفكرى الحضارة المعاصرة إلى التشاؤم والاساس بالمعزوخية الأمل . أن في عدل الاسلام نصاً وروحاً ونظراً وتطبيقاً نعم الهادى للبشرى في مشكلة الحياة الانسانية وهي تنجذب بين قوى الاتحاد والفرقة .

المراجع

- ١٧ — السيرة النبوية لابن هشام حققها
مصطفى السقا ... إبراهيم الايارى
وعبد الحميد شلى، القاهرة ١٩٣٦
الجزء الثالث ص ٢٢١
- ١٨ — ابن هشام جزء ٣ ص ٢٢٧
- ١٩ — محمد حسين هيكل — الصديقاً بوبكر
الطبعة الثانية ١٩٦٢ مقبسة ض ١٠٥
- ٢٠ — (١) سورة فاطر ٢٤
(ب) سورة يونس ٤٧
(ج) سورة الرعد ٧
- ٢١ — «أن نشر الاسلام بمحمد السيف والقوة
هو الواجب الدين على كل مسلم» وب.
ماكثونالد، دائرة المعارف الاسلامية.
- ٢٢ — مولاي محمد على — الاسلام والنظام
العالمى الجديد — ترجمة أحمد جودة
البحار ص ٢٧
- ٢٣ — Trimingham, J. Spencer-
Islam in the Sudan, Oxford
Univ 1949, P.248
- ٢٤ — Trimingham, J. Spencer-
Islam in the Sudan, Oxford
Univ. 1949 P. 249
- ٢٥ — Majid Khadouri-War and
Peace in the Law of Islam.
Baltimore, John Hopkins
Press 1955 P. 177.
- ٢٦ — سورة الكافرون .
- ٢٧ — سورة التكبوت ٤٦
- Sorokin, P.A. -- Social (١) - 1
Philosophies of an age of crisis.
Wallas. Crahan - Human (ب)
Nature in Politics.
- ٢ — سورة الحجرات ١٢
- ٣ — سورة البقرة ٢١٢
- ٤ — سورة الأئمة ٤٧
- ٥ — Arnold Toynbee : The World
and the West, Oxford Univ.
Press 1953, P. 19
- ٦ — ابن هشام
- ٧ — زاد الماد في هدى خير البشاد
لابن عبد الله بن القيم الجوزية
(٦٩١ - ٧٥١) القاهرة ١٩٣٤ م
- ١٣٥٣ هـ (محمد على صبيح وأولاده -
ميدان الأزهر) والجزء الأول ص ١٨٦
- ٨ — Khadouri. Majid - War and
peace in the Law of Islam p.63.
- ٩ — سورة الأئمة ٨
- ١٠ — سورة الحديد ٢٥
- ١١ — سورة الحج ٤٠
- ١٢ — سورة البقرة ١٩٠ - ١٩٣
- ١٣ — سورة المتحنة ٨
- ١٤ — سورة النحل ٩١ - ٩٧
- ١٥ — سورة الأتقال ٥٥ - ٥٨
- ١٦ — سورة الأتقال ٥٥ - ٥٨ ص ٢٣٥ عرنى

٢٢ — الوثائق النبوية ص ٢٣	٢٨ — سورة النحل ١٢٥
٢٣ — الوثائق النبوية ص ٢٤	٢٩ — محمد حميد الله الجيدرا بادی - مجموعة
٢٤ — الوثائق النبوية ص ٢٦٨	الوثائق السياسية في العهد النبوي
٣٥ — ابن القيم الجوزية - زاد المعاد	والخلافة الراشدة. القاهرة ١٩٤١ ص ٤
في هدى خير العباد - الجزء الثاني	٣٠ — محمد حميد الله الجيدرا بادی - مجموعة
ص ١١٥	الوثائق السياسية في العهد النبوي
٢٦ — محمد الحضر حسين - رسائل الإصلاح	والخلافة الراشدة . القاهرة ١٩٤١
١٩٣٩ ص ١٤١	ص ٨١
٢٧ — سورة الأَنْعَال ٦١ - ٦٤	٣١ — الوثائق النبوية ص ٣٨
٢٨ — سورة المجرات ٩ - ١٠	

الفصل الثالث

السياسة عند الغزالي

إن فلسفة السياسة عند علماء المسلمين ومفكرهم لا تزال تحتاج إلى كشف ودراسة متعمقة . ففي ظل ازدهار الحضارة الفرية ، واتجاه أهل المشرق بمقولم نحو ثقافة الغرب ، ساد الاعتقاد أن فلسفة السياسة وقف على مفكرى اليونان الأقدمين وورثة فكرهم فى العالم الغربى الحديث . ولكن مثل هذا الاعتقاد لابد وأن يتمدل من أساسه فى ضوء تجربة العالم المعاصر الذى بدأ يبنى أهمية الحضارات الفريقة الأخرى ، ويبحث فى سجلاتها عن مصادر للإلهام فى محاولة بناء الدولة الجديدة . ولقد كانت الحضارة الاسلامىة سبابة فى مجال التنظيم السياسى ، وأكدت من عناصره ومقوماته ما يحتاج عالم اليوم إلى الاهتمام به . وليس هناك أجدى فى مثل هذا البحث من استقاء أصول السياسة الاسلامىة من كتابات فقهاء المسلمين الذين يحتل الإمام الغزالى بينهم فى هذا الميدان مكانة مرموقة وأصالة غير مسبوقة .

فالإمام الغزالى له فلسفة فى السياسة متصلة الحلقات ، والمطلع على مؤلفاته يدرك أن الرجل كان واعياً لدوره فى مجال الفكر السياسى الاسلامى المعاصر . فثلا نراه فى الفصل الذى كتبه عن الإمامة فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » يشير على القارى أن يرجع لتفصيل هذا الموضوع فى كتابه « المستظهرى ^(١) » كما نراه فى الفصل الذى كتبه فى الجزء الثانى من « إحياء علوم الدين » عن « المأخوذ والآخذ » من أموال السلطان يشير إلى معالجة هذا الموضوع فى

(كتاب « المستظهرى » المستنيط من كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار ، تأليف القاضي أبى الطيب فى الرد على أصناف الروافض من الباطنية) وكذلك « فى أحكام الإمامة من كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ^(١) » .. وإن هذه الكتب الثلاث التى يكمل بعضها بعضا من ناحية الدراسة الواقعية لنظم الحكم تقوم كلها على القاعدة النظرية الواسعة التى ضمنتها كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » فالامام الغزالى قد وصل إلى آراء وحقائق عن فن الحكم ومبادئه فى فترة مبكرة ، وحافظ فى كتاباته المتتالية على نصها وروحها ، مما يميز النظام الفكرى المتسق فى مجال السياسة ويكسب لصاحبه لقب الفيلسوف السياسى .

وقبل أن نعرض لفكر الإمام الغزالى السياسى ، يجب أن نذكر أن الرجل لم يكتب ما كتب وهو جالس فى برج عاجى . وإنما أتيت له تجربة نادرة فقد كان الفقيه أو عالم السياسة أو « المستشار القانونى » فى حاشية ملوك السلاجقة ووزرائهم فى نيسابور ؛ وخاصة الوزير نظام الملك الذى شمله برعايته ، وكان مقتله من العوامل التى أثرت فى حياة الغزالى النفسية تأثيراً يرى بعض الباحثين أنه كان ذا صلة وثيقة بتطوره الروحى الذى يصفه فى كتابه « المنقذ من الضلال » وكتاب « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » موجه لسلطان محمد ابن ملك شاه ، ومخاطبه فيه بقوله : « إعلم .. يا سلطان العالم ، وملك المشرق والمغرب ، أن الله أنعم عليك نعمة ظاهرة ، وآلاء متكاثرة ، يجب عليك شكرها ، ويتمين عليك إذا عتيا ونشرها ^(٢) » كما أن كتاب « المستظهرى » ألفه فى بغداد استجابة لرغبة الخليفة حين « خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية ، مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالهم وفنون مكرهم واحتياهم ووجه

(١) إحياء علوم الدين جزء ثان ص ١٤١

(٢) التبر المسبوك ص ٢ - ٣

استدراجهم عوام الخلق وجهالهم وايضاح غوائلهم في تليسههم وخداعهم وانسلالهم عن ربة الاسلام وانسلانهم وانخلاصهم وابرار فضائعهم وقبائحهم بما يفضى الى الى هتك أستارهم وكشف أغوارهم » وهكذا تتجاوب تجربته المستمدة من اتصاله بالسياسة في عصره ، مع ايمانه وعلمه بقواعد المدلل الاسلامى ، الذى مكنت له الدعوة الاسلامية في قلوب المسلمين « الحقيقين » - على حد تعبيره - وتخرج لنا فلسفة سياسية تنسم بالحوية والجدة ، اللتين تمنحها التجربة المباشرة حينما تلقى نفساً خصبة قابلة للتجريب وقادرة عليها ، وحينما ينصهر صاحبها ويتفاعل مع الأحداث العاصفة المحيطة بعصره في أمانة ووعى واستنارة . ومن هذه الخصومات المذهبية والسياسية التى وجد الغزالي نفسه إما مؤيداً أو معارضا لها ، اكنسبت كتاباته طابع الجدل السياسى الذى يقابل في الفكر السياسى العربى ما نجد من جدل سياسى ملء بالقوة والصدق في محاورات تراشحاخوص وسقراط في جمهورية أفلاطون ، وفي مناقشات جون لوك في مقالته عن الحكومة المدنية للحجج التى قدمها سير روبرت فلر وتوماس هوبز .

وتحتل السياسة في فكر الغزالي ، على هذا النحو ، مكانا رفيعاً جوهرياً سواء كان ذلك من ناحية النظرية العامة أو التطبيق العملى . وليس هناك بين في وصف هذه المسكانة من أنه قد توجها كأشرف الاعمال التى تقوم أساسا لنظام الدين والدنيا معا . ونحن نقدم الفقرة الآتية من كتابه « فاتحة العلوم » ، فى تدخلنا مباشرة إلى قلب فلسفته السياسية ، اذ يقول :

« أن مقاصد الخلق مجموعته فى الدين والدنيا ، ولا نظام للدين الا بنظام الدنيا فان الدنيا مزرعة الآخرة ، وهى الآلة الموصلة الى الله تعالى لمن اتخذها آلة وممرآ ، ولم يتخذها وطنا ومستقرآ . وليس ينظم أمر الدنيا الا بأعمال الادميين . وأعمالهم وصناعاتهم تنحصر فى ثلاثة أقسام . (أحدها) أصول

لأقوام للعالم دونها ، وهى أربعة :

الزراعة . وهى للمعلم ، والحياكة وهى للملبس ، والبناء وهو للسكن ،
والسياسة وهى للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها .

(القسم الثانى) ماهى مهياة لكل واحدة من هذه الصناعات وخادمة لها ،
« كالحسدة فإنها تخدم الزراعة ، وجملة من الصناعات بأعداد آلائها ،
وكالحلاجة والنزل فإنها تخدم الحياكة بأعداد محلها .

(القسم الثالث) ماهى مزينة للأصول ومرتبة لها « كالطحن والحيز للزراعة
وكالقصور والحياطة للحياكة ... »

وذلك بالإضافة الى قوام العالم الأرضى مثل أجزاء الشخص الآدى
بالإضافة إليه ، فانها ثلاثة أضرب :

(إما أصول) كالقلب والكبد والدماغ ، فهى الأعضاء الرئيسية .

(وإما خادمة لها) كالعدة والعروق والشرايين والأعصاب والأوردة .

(وإما مكملة ومزينة) كالأظفار والأصابع والحاجبين ...

وأشرف هذه الصناعات أصولها الأربعة وأشرف الأربعة السياسة لتأليف
والاستصلاح .

ولذلك تستدعى هذه الصناعة من الكمال ما لا يستدعيه غيرها ، ولذلك
من يتكفل بها يستخدم سائر الصناعات ويحكم عليهم .

وأعنى بالسياسة استصلاح الخلق ، بارشادهم الى الطريق المستقيم المنجى فى
الدنيا والآخرة . وهى على أربع مراتب :

(الأولى) وهى العليا ، سياسة الأنبياء ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا
فى ظاهرم وباطنهم .

(الثانية) سياسة الخلفاء ، والملوك والسلاطين ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا لكن على ظاهرهم لا على باطنهم .

(الثالثة) سياسة العلماء بالله وبدينة الذين هم وريثة الأنبياء ، وحكمهم على باطن الخاصة فقط ، ولا يرتفع فهم العامة الى الاستفادة منهم ، ولا تنتهى قوتهم الى التصرف فى ظاهرهم بالالزام والمنع .

(والرابعة) الرعايا ، وحكمهم على بواطن العامة فقط .

وأشرف هذه المقامات بعد النبوة افادة العلم ، وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة ، وارشادهم إلى الاخلاق الحمودة المسعدة وهو المراد بالتعليم ^(١) .

ولقد أعطى الغزالى لسياسة فى هذا العرض مفهوما أخلاقيا . فالقصد بالسياسة التعليم وتهذيب الارشاد . وهو معنى رحب واسع ، وأظهر ما يميزه اشتراك رجل السياسة وعالم السياسة ، فى مهمة الارشاد الاجتماعى الى التعاون فى أداء الأعمال التى لا بد من إتمامها لكفالة قيام المجتمع واستمراره ولقد أدى به هذا الربط بين الاخلاق والسياسة إلى أن يعلى من شأن وظيفة التربية السياسية ويجعلها التالية لعمل النبوة . وهو اعلاء ضمنى لوظيفة الفقيه فى الدولة أو وظيفة الغزالى نفسه . وأن مثل هذا التصور خاص بمفهوم الدولة الاسلامية التى يرتبط فيها الدين والدنيا ، ويعمل فيها مركز ممثل الدين سواء كان خليفة أو فقيها .

ولكن الامام الغزالى من الواقعية بحيث لا يقتصر مجال السياسة عنده على المفهوم الأخلاقى وحسب بل أنه يشتمل كذلك على المفهوم القانونى المتصل

بيان الحدود ، وبجزء المحسن والنسى . على قدر رعاية تلك الحدود . ويقدم لهذا المفهوم تفسيراً سيكولوجياً نفسياً للطبيعة البشرية وتصرفها في علاقات الأفراد ببعضهم بعض ، وعلاقاتهم بالدولة فالإنسان — في رأيه — ليس الكائن الماقل الذى عرفه فلاسفة اليونان من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وإنما هو الكائن الذى يشبه إنسان ما قبل المجتمع عند هوبز . إذ يرى الغزالي :

١ — أن الشهوات هى السائدة عند الاغلب الأعم من البشر ، ويدرك مدى فعلها التدميري لبناء المجتمع اذا ما انطلقت في البحث عن ارضاء حاجاتها ومطالبها . ولهذا وجبت السياسة للبشر ووجب قيام من يكبح جماح الشهوات بالسلطة المادية والتربية العلمية والأخلاقية ، ويوضح معالم الطريق في مجال المعترك البشرى على أسس الحياة ومقوماتها . ويؤكد من أهمية الدولة بنظامها السياسى والقانونى ما يقابل الناس من تعقيد في مسائل الحياة الضرورية ، إذ المشكلة الكبرى التى تعترضهم تقوم على النقص المحسوس في الموارد المالية والبشرية وعلى عجزها عن ارضاء الحاجات والشهوات لكافة الخلق . وهو في هذا الأدراك لمشكلة السياسة قد سبق مالتس Malthus في الإشارة الى عدم التناسب بين السكان والموارد وإن كان قد وجد في الدين الاسلامى عاصماً من التشاؤم الذى انتهى اليه الفكر الانجليزى ، فهو مؤمن بأن السياسة التى تقوم على الشرع الاسلامى كفيلة بحل مشاكل المجتمع والدولة : وهو يشرح هذا الموقف على النحو الآتى في كتاب « فاتحة العلوم » بقوله : « فاعلم أن الله تعالى أخرج آدم من التراب وأخرج ذريته من سلاله من ماء دافق ، وأخرجهم من الاصلاب الى الارحام ، ومنها الى اندنيا ثم الى القبر ثم الى المرض ثم الى الجنة أو الى النار . فهذا مبدؤهم ، وهذه غايتهم ، وهذه منازلهم . وخلق الدنيا زاداً

لعماد ليتناولوا منها ما يصلح للتزود . فلو تناولوا منها قدر الزاد بالمدل لا تقطعت الخضومات . وتمطل الفقهاء . ولكنهم تناولوها بالشهوات ، وضاعت أعيان الأموال والأنفس عن الوفاء بجميع الشهوات ، فتولد منها الخضومات ، فمست الحاجة الى تمهيد قانون في بيان حدود الاختصاصات بالمنكوحات والمطمومات وسائر المطلوبات الدنيوية ، وهو العلم الذى يتولى الفقيه بيانه في ربع المعاملات والنكاح والحراج . ومست الحاجة الى سلطان يسوسهم ويحملهم على الحدود الفاصلة للاختصاصات فالفقيه هو العالم بقانون السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات . فالفقيه هو معلم السلطان ، ومرشده الى طريق سياسة الخلق لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا . ووجه تعلقه بالدين أن الدنيا منزل من منازل الآخرة ، بل هى مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين الا بالدنيا . ولذلك قيل الدين والمالك توأمان . والدين أصل والسلطان حارس . وما لا أصل له فهدوم ، وما لا حارس له فضائع ^(١) .

ولكن منهج الغزالى فى الربط بين الدين والدنيا ، واتخاذها أساساً لوجوب وجود الفقيه والسلطان ، منهج سليم صحى واقعى . فهو لم يقابل بين الدين والدنيا المقابلة العامة الشائعة التى تحيط من شأن الدنيا لتعلى من شأن الدين ولكنه ذهب إلى أن الدنيا من الألفاظ المشتركة فى معانيها ، فكما أنها تعنى « فضول التمتع والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة » فهى تعنى أيضاً « جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت » . ويقرر الغزالى فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » أن أحد المعنيين ضد الدين والآخر شرطه ، وهكذا يفلط من

لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة . فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات والأمن ... ولعمري من أصبح آمناً في سره ، معافى في بدنه . وله قوت يومه ، فكأنما جيزت له الدنيا بحذافيرها . وليس يأمن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها فلا ينظم الدين الا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية ، والا فمن كان جميع أوقاته مسرفاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الطلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل ، وهما وسيلناه الى سعادة الآخرة . فاذا بان نظام الدنيا . أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين «^(١) .

وكما جعل الغزالي الدنيا شرطاً أساسياً للدين ، جعل الدولة بدورها أساساً للدنيا ، وربط بين وجوه النشاط الروحية والثقافية والاقتصادية والصحية والسياسية وربطاً يحمل من حياة الفرد في جانبها الشخصي وجانبها العام كلا عضويهما متكاملان لا يمكن تحقيقه الا في نطاق الدولة . ومن ثم فهو ينكر وجود النظم المختلفة مثل الدين والملكية والأخلاق والعلاقات المدنية قبل قيام الدولة . وهو في ذلك أقرب الى توماس هوبز وأبعد من جون لوك وجان جاك روسو . فليس هنالك اجتماع قبل قيام الدولة . وتصبح الدولة بذلك ذات أهمية جوهرية قصوى في تنظيمه . فحقوق الفرد ونظم المجتمع لا تتم الا بها وبسلطانها القاهر المطاع . فالقهر الذي يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالي ، وهو في ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السيادة كركن جوهرى من أركان الدولة إذ أن فلسفته السياسية تقوم على اقتراضه الرئيسى من أن «نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع»^(١) .

ويشرح الامام الغزالي نظرية السيادة في الدولة شرحا أشبه بما قدمه توماس هوبز في تبريرها - بعده بستة قرون - وان كان هوبز قد اعتمد على افتراض نظري أما هو فقد اعتمد على تبرير فلي . فالعهد الذي عاش فيه الغزالي يشبه الى حد كبير العهد الذي عاصره من بعد توماس هوبز ، فكل المهددين كان مليئا بالفتن ، وأحس الناس فيها بأهمية الامن في ذاته وضرورة حفظ النظام بواسطة سلطان قاهر يضع حدا لكل ما يهدد الانفس من عوامل الاضطراب . فالخشية من الفتنة هي التي أكدت الحاجة الى الامن والى سلطة موحدة تتركز فيها السيادة حتى تحول دون تضارب الآراء وتعدد الاهواء وشيوع الفوضى . ويعرض الغزالي نظرية وحدانية السيادة في الدولة في قوله في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» .

« وأما المقدمة الثانية » وهو أن الدنيا والأمن على الانفس والاموال ؛ لا ينتظم الا بساطان مطاع ، فتشهد لها مشاهدة أوقات الفتن يموت السلاطين والأئمة ، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصيب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعم السيف وشمل القحط وهلك المواشي وبطلت الصناعات ، وكان كل غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيا . والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف . ولهذا قيل والسلطان توأمان ، ولهذا قيل الدين أس ، والسلطان حارس ، وما لا أس له فمهدوم ، وما لا حارس له ففائع . وعلى الجملة لا يبارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم ، ومأم عليه من تشتت الاهواء وتباين الآراء (لو تركوا شأنهم) ولم يكن لهم رأى مطاع يجمع شأنهم ، لهلكوا من عند آخرهم . وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع تشتت الآراء . فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً . فكان وجوب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه ، فاعلم ذلك » .

ولإن هذا التفسير لضرورة قيام الدولة والسلطان القاهر أو السيادة حفظاً لنظام الدين والدنيا يمكن خاف موقفه من نظام الحكم والأمامة على وجه العموم ، وما أدخله على شروط الحكم والأمامة من تعديل وتنازل في بعض الأحيان . ونحن نعرض هنا لبعض نتائج هذه النظرية في كتاباته السياسية :

(فأولاً) نلاحظ أن الغزالي وأن أكد أهمية السلطة القاهرة وتوفر القوة في صاحب السلطة لم يطلب ذلك أجل القهر في ذاته أو السلطة في ذاتها . وإنما طلب ذلك من أجل إتمامين الاجتماعى لحياة الناس في دينهم ومعاشرهم وتوفير الظروف التى تضمن سعادة الدنيا الآخرة . ومن ثم فقد أكد الى جانب السلطة جانب المسؤولية التى تتمثل في رعاية الشعب وخدمته . ويلخص الغزالي في كتابه « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » تلك الرعاية والخدمة في مبدأ العدل والأنصاف ، الذى يطالب بتحقيقه . ويمده فرع « الايمان » . فإيمان السلطة يتألف من أصل هو الاعتقاد ، وفرع هو العمل ، والعدل هو جانب العمل الذى يقوم بينه وبين الحق ، ويحذر الغزالي السلطان من أن الله لا يتجاوز يوم القيامه عنه فيما يتعلق بمظالم الخلق . ويرى أن أصول العدل والأنصاف عشرة فيوجه الخطاب الى السلطان معلماً آياه :

١ - « أن تعرف أولاً قدر الولاية وتعلم خطرها . فان الولاية نعمة من قام بحمها نال من السعادة ما لا نهاية له ، ولا سعادة بعده . ومن قصر عن النهوض بحمها حصل في شقاوة ، ولا شقاوة بعدها الا الكفر بالله تعالى . والدليل على عظم قدرها وجلالة خطرها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « عدل السلطان يوماً واحداً أفضل من عبادة سبعين سنة » ^(١) .

٤ - أن يستعين السلطان بعالم الصالح القى « لا يطمع فيما عندك من المال وينصفك في الوعظ والمقال »^(١) .

٣ - ألا يقنع السلطان بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل يجب عليه أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه وبين اقرار الظلم . ولا يتحقق عدل السلطان وعدل عماله ، الا اذا ساد العقل وتغلب على الغضب القى يؤدى الى الانتقام ، وعلى الشهوات التى تقضى الى الاستئثار بأطايب الأشياء .

٤ - ألا يكون السلطان متكبراً . فان التكبر تحدث غلبة السخط الداعية الى الانتقام . وعليه أن يعيل الى جانب العفو ، وأن يتعود الكرم والتجاور .

٥ - يسير السلطان فى احكامه على المبدأ الآتى : « فى كل واقعة تصل اليك وتعرض عليك ، تقدر أنك واحد من جملة الرعية ، وأن الوالى سواك . فكل ما لا نرضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين . وأن رضى لهم ما لا نرضاه لنفسك ، فقد خنت رعيك وعشت أهل ولايتك »^(٢) .

٦ - أن يبادر الى قضاء حاجات المحتاجين ، وألا تزدري أبواب الحوائج ووقوفهم ببابه . فتحتمل انتظار أبواب الحوائج من أخطر الأخطار .

٧ - الا يعود السلطان نفسه بالاشتغال بالشهوات من « لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة » بل عليه أن « يستعمل القناعة فى جميع الأشياء ، فلا عدل بلا قناعة »^(٣) .

٨ - أن ينفذ السلطان أمور . بالرفق ، وألا يلجأ الى الشدة والعنف فى كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق . فلقد دعا صلى الله عليه وسلم ، فقال

(١) التبر من ١٤

(٢) التبر من ١١

(٣) التبر من ١٢

« اللهم العلف بكل وال يلف برعيته ، واعف عن كل وال يعفو عن رعيته »^(١) .

٩ — أن يجتهد في أن يرضى عنه جميع رعيته بموافقة الشرع .

١٠ — « ألا يطلب رضى أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه »^(٢) وهو يسوق في تأييد ذلك تجربة عمر بن الخطاب ، إذ كان يردد القول « أنتى أصبح كل يوم ونصف الخلق على ساخط . ولا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخطه . ولا يمكن أن يرضى الخصمان . وأكثر جهلا من ترك رضى الحق لأجل رضى الخلق » ... وهكذا نرى أن سيادة القانون التى تفاخر بها كذلك بعض الدساتير الحديثة قد غرست فى تربة الحياة الإسلامية غرساً طيباً ، ووجدت رعاية ساهرة من الحاكم وكفل لها التطبيق الفعلى فى الحياة اليومية .

(وثانياً) نلاحظ أنه بالرغم من تأكيد مسئلية السلطة فى تحقيق العدل والانصاف ، إلا أنه أحياناً يبيح التفاضى عن هذه الوظيفة ويبيح قيام السلطة من أجل النظام وحده ومن أجل حفظه ، وذلك فى حالة تولى السلطان الظالم . فأشد ما يحزنه أندلاع نار الفتنة ، ولهذا بالرغم مما يدعو اليه من مقاطعه سلبية للسلطان الظالم فى الجزء الثانى من كتابه « أحياء علوم الدين » ، إلا أنه لا يدفع بهذه المقاطعة إلى الحد الذى يخلع عنده إذا ما كان ذا قوة تجعل ذلك أمراً عسيراً . فهو يقول أن « السلطان الظالم الجاهل أن ساعدته الشوكه ، وعسر خله ، وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لاتطاق : وجب تركه ،

(١) التبر من ١٣

(٢) التبر من ٢٤

ووجبت الطاعة له ، كما تجب طاعة الأمراء ، إذ قد ورد في الأمر بطاعة
الأمراء ، والمنع من سل اليد عن مساعدتهم أوامر وزواجر ... والقول الوجيز
أنا نراعى الصفات والشروط في السلاطين تشوفا الى مزايا المصالح . ولو
قضينا بطلان الولايات الآن ، لبطلت المصالح رأسا ، فكيف يفوت رأس
المال في طلب الربح ؟ بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة . فمن بايعه صاحب
الشوكة فهو الخليفة . ومن أستبد بالشوكة ، وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة
والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولاية نافذة
الاحكام » (١) .

ويرى الغزالي بذلك الرأي الذي رددته والتر باجوت في القرن التاسع عشر
من أن الحكم السني خير من لاحكم على الاطلاق .

(ثالثا) ونلاحظ أيضا أنه قد أدخل تعديلا ملحوظا على صفات الأمامة
مسيرة لمبدئه في تأييد نظام الحكم القائم ، خاصة الخلافة العباسية على وجه
العموم ، ودولة المستنصر بالله على وجه الخصوص . فهو قد حصر صفات
الأمامة في عشر صفات وضحاها في كتابه « المستنصرى » « ست منها خلقية
لا تكنسب وأربع منها تكنسب أو يفيد الا كتنساب فيها مزيدا » (٢) .

فاما الست الخلقية فهي :

١ - البلوغ .

٢ - العقل .

٣ - الحرية .

(١) احياء علوم الدين جزء ٢ ص ١٤٠ - ١٤١

(٢) المستنصرى ص ٦٧

٤ - الذكورية .

٥ - نسب قریش .

٦ - سلامة حاسة السمع والبصر .

اما الصفات الأوبع للكسبة وهي :

١ - النجدة .

٢ - الكفاية .

٣ - العلم .

٤ - الورع .

ولقد كان أهامة في تبيان صفات الأمانة متجها الى أظهار « وجود القدر المشروط لصحة الأمانة في الامام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، ثبت الله دولته وأن أمانته على وفق الشرع ، وأنه يجب على كل مفت من علماء الدهر أن يفتي على القطع بموجب طاعته المخلق على وفوذ أقضيته بالحق ، وبصحة توليته الولاء ، وتقليده لقضاء ، وصرف حقوق الله اليه ليصرفها الى مصارفها ، ويوجهها إلى مظانها ومواقفها » ولهذا نراه يفسر الصفات المشترطة لقيام الأمانة تفسيرا يناسب الظروف المحيطة بالمستظهر بالله . فهو مثلا :

١ - لا يشترط توافر صفة النجدة في الامام نفسه ، ويكتفى بتوافرها فيمن يناصره ، ومن يتقدم لتنفيذ كلمته باسمه . ولقد توافر هذا للمستظهر بالله بمناسبة التركة له . وهو في ذلك يقول أن « مراد الآئمة بالنجدة ظهور الشوكة ، وفور العدة ، والاستظهار بالجنود ، وعقد الأولوية والبنود ، والاستمكان بتظافر الأشياع والأتباع من قم البغاة والطفاة ، ومجاهدة الكفرة والعناة ، وتطفئه نائرة الفتن ، وحسم مواد الحن قبل أن يستظهر شررها ، وينتشر ضررها . هذا هو المراد بالنجدة ، وهي حاصلة لهذه الجهة المقدسة . فالشوكة

في عصرنا هذا من أصناف الخلائق للترك ، وقد أسددم الله تعالى بموالاته ومحبه ، حتى أنهم يتقربون الى الله بنصرته ، وقع أعداء دوله ، ويتدينون باعتقاد خلافته وأمامته ، ووجوب طاعته ، كما يتدينون بوجوب أوامر الله وبتصديق رسله في رسالته فهذه نجدة لم يثبت مثله لغيره فكيف يتجأوى في نجده « (١) » .

٢ — لم يشترط كذلك قصر صفة الكفاية على رأى الامام وحده ، بل أدخل في الحبان رأى الوزير كذلك . فكفاية الامام تضمن كذلك كفاية الوزير ، كما تضمنت النجدة عنده نجدة أنصاره من الترك . وأن « الكفاية ومناها التهدى لحق المصالح في معضلات الأمور ، والاطلاع على المسلك المتصدد عند تمارض الشرور ، والعقل الذى يميز به الخير عن الشر ، ينصف به الجمهور » متوافرة في المستظهر بالله لتوافر ركنيها « أحدهما الفكر والتدبير وشرطة الفطنة والذكاه ، وهذه خصلة تميز فيها الامام « ... » والركن الثانى الاستضاءة بخاطر ذوى البصائر ، واستطلاع رأى أولى التجارب على طريق المشاورة ، وهى الخصلة التى أمر الله بها نبيه . إذ قال : « وشاورهم فى الأمر » (٢) .

ويذهب النزالى إلى أنه « قد وفق الله الامام بتفويض مقاليد أمره إلى وزيره الذى لم يقطع ثوب الوزارة إلا على قده ، حتى استظهر بآرائه السيدة فى نوائب الزمان ، ومعضلات الحدثن ، ومراعاة مصالح الخلق فى حفظ نظام الدين والمملك .. وهكذا اجتمع التدبير والرأى السديد للامام ، ومن

(١) المستظهرى ص ٦٨

(٢) المستظهرى ص ٧٠ - ٧١

مجموعها يفهم مطلوب الكفاية ، « فان مقصودها اقامة تناظم الأمور الدينية والدينية^(١) » .

٣ — أما عن صفة الورع فلم يدخل النزالي أى تعديل عليها ، لأنها « أعز الصفات وأجلها ، وأولاهها بالرعاية وأجدرها . وهو وصف ذاتى لا يمكن استعارته ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير . أما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة ؛ والهداية وإن اعتمدت على غزارة العقل فقوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق المراجعة والاستشارة ، والعلم أيضا يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأى العلماء . والورع هو الأساس والأصل وعليه يدور الأمر كله ولا يبقى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال^(٢) . « وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر ، بل عماد هذا الأمر العدل واجتناب الظلم في طرفي الاعطاء والأخذ^(٣) » . ويظهر عمل هذه الصفة في جمع أموال الدولة وتوزيعها في مصارفها وهى :

(ا) الجند ففهم شوكة الاسلام .

(ب) علماء الدين وفتهاء المسلمين فهم حراس الدين بالدليل والبرهان ، كما أن الجنود حراسه بالسيف والسنان .

(ج) محاييج الخلق .

(د) المصالح العامة من عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس .

٤ — أما عن صفة « العلم » .. فهى لا تشترط في الإمامة كذلك ، ويكتفى فيها الاستعانة ، بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة ، وإن اختلف ، فينبع فيه قول الأفضل الأعم^(٣) » .. ويتساءل النزالي قائلا « ولم لا يكون مكلا بأفضل

(١) المستظهير ص ٧١

(٢) المستظهير ص ٧٢

(٣) المستظهير ص ٧٣

أهل الزمان مقصود العلم ، كما كل بأقوى أهل الزمان مقصود الشوكة ، وبأدهى أهل الزمان وأكفاهم رأيا ونظرا مقصود السكفافية فلا تزال دولته محفوفة بملك من الملوك قوى يده بشوكنه ، وكف من كفاة الزمان يتصدى لوزارته فيمده برأيه وهدايته ، وعالم مقدم في العلوم يفيض ما يلوح من قضايا الشرع في كل واقعة حضرته ^(١) .

ويخلص الغزالي بعد كل هذه التعديلات التي أدخلها على تفسير الصفات المشروطة في الامام لتبرير أمانة المستظهر بالله إلى واقعية تتناقض مع دفاعه إمامة المفضل مثلا فعل هويز تماما إذ قال : « إذ انعقدت الأمانة بالبيعة أو تولية المهد لمنك عن رتبة الاجتهاد ، وقامت له شوكة وأذعن له الرقاب ، ومالت إليه القلوب ، فإن خلا الزمان عن قرشي مجتهد مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الأمانة المعقودة إن قامت له الشوكة ، وهذا حكم زماننا وإن قدر ضربا للمثل حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والسكفافية وجميع شرائط الامامة واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يميز لهم خله الاستبدال به ، بل يجب عليهم الطاعة له ، والحكم بنفوذ ولايته وصحة أمانته ، لأننا نعلم بأن العلم مزينة رعية في الأمانة تحسينا للأمر وتحصيلًا لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد . وإن الثمرة المطلوبة من الامامة تطفئة الفتن النائرة في تفرق الآراء المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور وتفويت أصل المصلحة في الحال تشوقا إلى مزيد (ودقة) في الفرق بين النظر والتقليد . وعند هذا ينبغي أن يقيس الانسان ما ينال الخلق بسبب عدول الامام عن

(١) المستظهرى ص ٧٦

(٢) المستظهرى ص ٧٧

النظر إلى تقليد الآئمة ، بما ينالهم لو تعرضوا لخلقه واستبداله أو حكموا بأن أمانته غير منقذة ، وإذا أحسن إيراد هذه المقالة ، علم التفاوت بين اتباع الشرع نظراً واتباعه تقليداً قريب هين ، وأنه لا يجوز أن تحرم بسببه قواعد الإمامة^(١) .

وعلى هذا النمط من الواقعية التي تلتبس التوفيق في كل المواقف ، عالج الغزالي موضوع الخلافة والإمامة . فهو لم يذهب مذهب الفارابي المثالي الذي حذا فيه حذو أفلاطون في أن الملك هو الفيلسوف . وأن له حق الحكم بأرستقراطيته الفكرية الذاتية وحدها ، بل أكد أهمية الشوكة بالنسبة للإمام أهميتها بالنسبة للسلطان . ويمكن إدراك موقف الغزالي من تفسير الإمامة إذا ما قورنت كتاباته في هذا الموضوع بالنص الآتي للفارابي المقتبس من كتابه « تحصيل السعادة » ، والذي يجعل من الإمامة نظاماً ذاتياً لا يحتاج لطاعة أو معاونة من الخارج كي يتحقق وجوده . إذ يقول الفارابي ، « فالملك والإمام ، هما ماهيته وصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد ، كما أن الطبيب طيب ماهيته وقدرته على علاج المرضى ، وجد مرضى أو لم يجد ، كان ذا يسار أو قفر ، وليس يزيل ظنه أن لا يكون شئ من هذه . كذلك لا يزيل إمامة الإمام ، ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك أن لا تكون له آلات يستعملها في أمثاله وأناس يستخدمهم في بلوغ غرضه^(٢) » فهذا المفهوم الذي يصور به الفارابي الإمامة مضمن في الذاتية ، وهو أبعد ما يكون عن تصور الغزالي لها . فالغزالي ، وإن كان كسائر الفقهاء يشترط شروطاً خاصة بمؤهلات الإمام للإمامة ، إلا أنه يشترط كذلك توافر شروط خارجية من القدرة على الحكم التي تقوم على شوكة أهل الشوكة وعلى إرادة الشعب ، الوجهتان لتأييد

(١) المستظهرى ص ٧٧ - ٧٨

(٢) تحصيل السعادة - طبع بمجيد آباد والدكن ١٣٤٥ م ص ٤٧ - ٤٨

الامام بإرادة الله . وهذا التفسير منبثق من إيمانه بوجود توفّر السيادة في الدولة التي تتمثل في (الامام المطاع) .

وان كان الغزالي قد قيد الذاتية التي يفترضها الفارابي بشروط خارجية ، إلا أنه لم يذهب في نصه على موضوعية الأئمة إلى الحد الذي ذهب إليه بعض آئمة السنة ، الذين يصور مفهومهم ابن تيمية للامامة في قوله :

« وأما قول الرافضى إنهم يقولون الامام بعد رسول الله صلى تعالى عليه وسلم أبو بكر بمبايعة عمر برضا أربعة فيقال ليس هذا قول آئمة السنة ، وان كان بعض أهل الكلام يقول أن الامامة تنمقد ببيعة أربعة ، كما قال بعضهم تنمقد ببيعة اثنين ، وقال بعضهم تنمقد ببيعة واحد . فليست هذه أقوال آئمة السنة ، بل الأئمة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ، ولا يصير الرجل اماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الأئمة فأن المقصود من الأئمة إنما يحصل بالقدرة والسلطان . فاذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار اماما . ولهذا قال آئمة السنة من صار له قدرة وسلطان يفعل بها مقصود الولاية ، فهو من أولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم مالم يأمر بمعصية الله . فالأئمة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة ، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكا بذلك . وهكذا كل أمر يفتر الى المعاونة عليه لا يحصل الا بمحصل من يمكنهم التعاون عليه . ولهذا لما بويع على رضى الله عنه ، وصار معه شوكة ، صار اماما ، ولو كان جماعتهم سفر ، فالسنة أن يؤمروا واحدا منهم فاذا أمره أهل القدرة منهم صار أميراً . فكون الرجل أميراً وقاضيا وواليا وغير ذلك من الأمور التي مبناه على القدرة والسلطان متى حصل ما يحصل به من القدرة والسلطان حصلت ، وإلا فلا . اذ المقصود بها عمل أعمال لا تحصل الا بقدرة ، فمضى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة ، والا فلا

وهذا مثل كون الرجل راعيا للماشية متى سلمت اليه بحيث يقدر أن يرعاها كان راعيا لها ، والا فلا عمل الا بقدرته عليه . فمن لم يحصل له القدرة على العمل لم يكن عاملا . والقدرة على سياسة الناس ، إما بطاعتهم له ، وإما بقره لهم . فمضى صار قادرا على سياستهم بطاعتهم أو بقره ، فهو ذو سلطان مطاع اذا أمر بطاعة الله . ولهذا قال أحمد في رسالة عبدوس بن مالك العطار — أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى أن قال: ومن ولى الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به ، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة ، وسعى أمير المؤمنين ، فدفع الصدقات اليه جائز برا كان أو فاجرا ، وقال في رواية اسحق بن منصور ، وقد سئل عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم « من مات وليس له أمام مات ميتة جاهلية » مامعناه ؟ قل تدرى ما الامام ؟ الامام الذى يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا أمام ، فهذا معناه ^(١) .

فهذا المفهوم للامامة الذى أورده ابن تيمية مفهوم يكاد يكون تفسيرا مطلقا للسيادة الا من اشتراطه مراعاة القانون الشرعى وطاعة الله . فكما أن النزالى لم يسجن تفكيره فى الاطار الذى أراده الفارابى للامامة ، فهو لم يكسر كل القيود الروحية والشخصية التى تقيد من انقادها مثلما نراه فى نص ابن تيمية . ولقد حاول النزالى أن يمد طريقا بين هذين الطرفين من الفهم . فهو فى كتاباته السياسية عن الامامة معيد بالدفاع عن الخلافة العباسية عامة ، وعن المستظهر بالله على وجه الخصوص . ومن ثم كان عليه أن يترسم الخطى للدفاع عن قضيته فى هذا الاطار ، ودفع كل المزاعم التى تؤيد نهجا آخر من مناهج انقاد الخلافة خاصة منهج الباطنية .

(١) مناهج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرة تأليف الامام بن عبد الحليم بن تيمية دار الطباعة الاميرية ببولاق . الجزء الاول ص ١٤١

وقد سجل النزالي دفاعه عن الخلافة العباسية ، وعن الدولة المستظهرية في كتابه « المستظري » الذي يرد به على موقف الباطنية وتأكيدهم أن مصدر الامامة « النص » ، وذاهم الى رأى يشبه رأى الفارابي في «تحصيل السعادة» « ان اختاف التماثيل — وهو أن الامامة لا تتوقف على اجتماع الخلق على الطاعة . ويخلص النزالي فلسفة الباطنية السياسية في قوله « الأمامة إنما تنعقد عند الباطنية بالنص ، والمنصوص عليه بحق يبيع أولم يبيع ، قل مبايعوه أو كثروا . والمخالف له مبطل ساعدته دولته فكثير بسببها أتباعه أو لم تساعده ^(١) ويمارض النزالي نظرية انعقاد الامامة بالنص بنظرية انعقادها بالشوكة التي تقوم على تأييد الكثرة الغالبة من المسلمين ... فالامامة في رأيه « تقوم بالشوكة ، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياء ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح ^(٢) » ... وهو في هذا الرأي يأخذ بنظرية انعقاد الامامة بالشوكة ، ولكنها شوكة يجب أن تقوم على اختيار لا على قهر مادي فحسب مثلما جوز ذلك ابن تيمية فيما بعد .

ويستتبع هذا الرأى من النزالي ارسال الحجة بعد الحجة لدحض نظرية « النص » التي تقول بها فرق الباطنية ، وينتهي من هذه الحاجة بتأخير حجاج النفي والاثبات في قوله :

« قلنا إنما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ الأمامة وقد بان أنها ليست مأخوذة من النص كما قررناه في الباب السابع ، ونبينا على حماقة من يدعى تواتر النص من كل واحد منهم على ولده . بل بينا جهل من يدعي ذلك

(١) المستظري ص ٦٢

(٢) المستظري ص ٦٢

في على رضى الله عنه . فان ذلك لو كان ، لاستدل به على ، ولم يعجز عن اظهاره ، ولا رضى به ، فهو الذى جر المساكر والجنود في زمان معاوية ، حتى قتل من أبطال الاسلام في تلك المارك ألوف ، ولم يكثر بقتلهم ، فما الذى كان نزعة وأشياعه عن الاستدلال بنص رسول الله (صلعم) وقد بينا أن ذلك يقابله دعوى البكرية في النص على أبى بكر رضى الله عنه ؛ ودعوى الروندية في النص على العباس رضى الله عنه . فاذا بطل تلقى الأمامة من النص لم يبق الا الاختيار من اهل الاسلام ، والاتفاق على التقديم والاعتقاد . وعند ذلك يبين أنه (أن) وقع الاتفاق على نصب واحد ؛ كما اتفقوا في بداية الأمامة العباسية ، فمن طمح الى طلبها لنفسه كان باغيا . فانهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور ، وجب الترجيح بالكثرة في ذلك عند تقابل العدد وتقاربهم . فكيف إذا أطبق كل من شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة . لم يخالفهم الا فئة معدودة وشرذمة يسيرة لا يؤبه ولا يعابهم لشذوذهم بالاضافة الى الخلق الكثير ، والجمل الغفير الذين هم في مقابلتهم ^(١) .

وهكذا نرى أن النزالي قد كان من الواقعية بحيث أنه أدرك أن «السيادة» هي الصفة المميزة للدولة ، ولكنه صاغها في قالب ديمقراطى شعبى وقال البروحى الهى . وصيغها بتجربته العامة والخاصة في عصره ، الى درجة جعلته يعلن أنه قد وصل في نظام الحكم إلى مذهب خاص به يشير اليه بقوله « .. مذهبنا في الأمامة » وهو في هذا يشبه ممن جاء بعده في الفكر السياسى « جان بودان » ، المفكر ورجل القانون الفرنسى الذى دفعته ظروف الفن الدينية في القرن السادس عشر الى إعلان نظرية السيادة في الدولة الحديثة مع اشتراط شروط أقرب الى الشروط التى اشتراطها الامام النزالي ، وهو المفكر ورجل القانون

الاسلامى . فهو يؤكد أن مذهب في الدولة وتعريف نظرية السيادة يقوم على تفسيره لمصدر الامامة أو مأخذها على حد تعبيره فالمصدر والمأخذ هو الذى يفرق بين الأمامة الصحيحة والأمامة المزيفة .
أما عن مصدر الأمامة فيذهب الغزالى الى :

١ - أن تخصيص المبايعين بعدد معين نوع من التحكم ، ويكفى أن يقوم شخص واحد بمقد البيعة للامام ان « كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لاتطال » ^(١) ، واذا أيد جانبا أيدته الجماهير ، ولم يخالفه الا من لا يكثرث بخلافته « فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذا في موافقة الجماهير ، فان لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم » ^(٢) .

٢ - وأن ليس المقصود من الشخص المبايع أو الشخصين أو الثلاثة المبايعين ذواتهم أو انفسهم وانما المقصود مقدراتهم على أن يعيشوا الرأى العام المناصرة الامام الذى يبايعونه . وهو يقول فى ذلك : « وليس المقصود أعيان المبايعين ، وانما الغرض قيام شوكة الامام بالأشياء ، وذلك يحصل بكل مستول مطاع . ونحن قول لما بايع عمر أبا بكر رضى الله عنهما انمقدت الأمامة له بمجرد بيعته » ^(٣) .

٣ - وان ارادة صاحب الشوكة الذى يبايع الامام ، و ارادة من يتلونونه فى مبايعته جرياً ورا . رأيه ليس أمراً راجعا الى ارادة فرد أو ارادة أفراد وحسب ، وانما تلك ارادة الله ، فهو يختص من عباده من يصرف اليه قلوب

(١) المستظهرى ص ٦٥

(٢) المستظهرى ص ٦٥

الناس ويوجهها الى تأييده . ومن ثم كان مصدر التفاف القلوب حول من يبايع الامام أو الخليفة أول ما يبايع ، واتجاهها الى الإمام عقب متابعة شخص واحد أو أشخاص ... وهكذا نرى أن اختيار الامام وان كان موقوفاً على مشيئة زعيم أو أكثر من زعيم ، ومشية الكثرة الغالبة من الشعب ، إلا أنه اختيار هو في الواقع « قهري » فهو اختيار الله قبل اختيار الناس . وهو يعارض بهذا التفسير القدسي ما يحيط به الباطنية الأمامية في مذهبهم من تقديس ، ويضفي على الخلافة العباسية ما يعتقد أنه القداسة الحقيقية ، لا القداسة الزيفة التي ينسبها الباطنيون الى نص مكذوب على رسول الله . فصوت الشعب من صوت الله ، وهو صادر صدوراً قهرياً عن منبع الارادة الالهية . ويصف القرألي هذا المنهج في الاختيار في قوله .

« ولقد لاح لك الآن كيف ترقينا من هذه البغاصة المظلمة ، وكيف دفننا ما أشكل على جميع جماهير النظار من تعيين المقدار في عدد أهل الاختيار اذا لم نعين له عدداً ، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع وحكمنا بانقاد الأمامة عنديته ، لا لتفرد في عينه ، ولكن لكون النفوس محمولة على متابته ومبايعته من أذعن هو لطاعته ، وكان في متابته قيام قوة الامام وشو كته ، وانصراف قلوب الخلائق الى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كل عصر ، ليس أمراً اختيارياً يتوصل اليه بالحيلة البشرية ، بل هو رزق الهى يؤتيه الله من يشاء . فكأننا في الظاهر رددنا تعيين الامامة إلى اختيار شخص واحد وفي الحقيقة الى اختيار الله تعالى ونصبه ، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص ، وانما المصحح لقد الامامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والالتقاد له في أمره ونهيه وهذه نعمة وهدية من الله تعالى ، فاذا أتاحتها لعبد من عباده ، وصرف الى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى لطفاً في اختياره لخلافته ،

وثمينته للاقتداء بأوامره في تمقّد عباده ، وذلك أمر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله . فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين إذ نسبت الباطنية أنفسها إلى أن نصب الامام عندهم من الله تعالى ، وعند خصومهم من العباد ، ثم لم يقدروا على بيان وجهة نسبة ذلك إلى الله تعالى ، إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على علي ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ، ودعوى تنصيبه على أحد أولاده بعد موته ، إلى ضروب من الدعاوى الباطلة ، ولما نسبونا إلى أنا ننصب الأمام بشهوتنا واختيارنا ، وقموا ذلك منا ، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله . فإن الأمامة عندنا تمقّد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمباينة ، والمباينة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة . وهذا لا يقدر عليه البشر ، ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً ، وعن المشايمة للدولة المستظهرية أيدها الله بالدوام خصوصاً لأنقوا أعمارهم في الحبل والوسائل وبهيئة الأسباب والوسائل ، ولم يحصلوا بالآخرة إلا على الحية والحرام . فهذه طريق إقامة البرهان على أن الامام الحق هو المستظهر بالله ، حرس الله ظلالة في هذا العصر ^(١) .

ونحن أن نظرنا إلى مذهب الغزالي في تولية الأمام القائم على الاختيار الرباني القهري في ضوء من سبقه ومن جاء بعده من المفكرين السياسيين نصل إلى النتائج الآتية :

١ — أنه نتيجة لهذا التحليل ونسبته للإمامة الحقيقية إلى الله جعل الثورة عليها بغيره ، ويستحق المطالب بها غير الامام القائم ما يستحقه البناء من جزاء وعقاب . وهو في هذا يشبه ، هيكل الفيلسوف الألفاني ، ممن أتوا بعده . فالزعيم عند هيكل ، أشبه بالامام عند الغزالي ، كلاهما قد اختارته العناية الالهية ليتود شعبه وعصره في مدارج التطور المعاني المقدرة المرسوم . وكلاهما يأخذ بنوع من أنواع الارادة الظاهرة ، والارادة الحقيقية ويدخل في تنظيم الدولة عنبراً خفياً أشبه في فعله بما قد سماه آدم سمث « اليد الخفية » ، وما سماه هيكل « بالمبدأ الالهي » وما سماه الغزالي « يعرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة » .

٢ — يختلف الغزالي عن جون لوك ، في أن الغزالي قد عارض التفسير الديني الذي قدمه الباطنية لتبرير انعقاد الأمامة ، بتفسير ديني آخر اعتقد أنه الصواب وأنه يصل الى الله ذاته وينبثق منه . ومن ثم قاوم الفكرة الثورية التي كان الباطنية يدعون لها بفكرة محافظة . ولكن جون لوك قاوم التفسير الديني للملكية الذي قدمه سير روبرت فلمر للمحافظة عليها بتفسير مادي يقوم على الاختيار الشعبي وحده دون تدخل من قوى خفية ، وبذلك أصبح مبدأ الاختيار في يده مبدأ ثورياً ، على حين أنه قد استعمله الغزالي كبداً من مبادئ المحافظة على نظام الحكم القائم .

٣ — أضفى الغزالي في تفسيره للإمامة طابعاً روحياً على مبدأ الاختيار الذي تقر من قبله في نظام الخلافة الاسلامية الأولى والذي أجمع عليه فقهاء . ومن يقرأ شرح الغزالي للإمامة بعد أن يقرأ شرح الماوردي لما يحس بالفرق بين الأسلوبين في تطبيق فكرة واحدة على موضوع واحد . فالماوردي يقرر

مراحة عمل الاختيار الظاهري على حين أن الغزالي ينسب عمل الاختيار
الظاهري الى الاختبار المي .

وهكذا نرى الغزالي الفقيه المسلم في دور الفيلسوف السياسي الذي يتفاعل
مع الحياة العامة ويصور دروسها التي تعلمها تجربة المصير . ولكنه يضيف اليها
تجربة الدولة الاسلامية في أسمى معانيها ، مما يضيف على التجربة المايرة تجربة
الاسلام الخالدة في أن عامل السياسة فوق غيره من العوامل أداة السعادة في
الدنيا والآخرة على حد تعبيره .

الفصل الرابع

الدولة عند ابن خلدون

قد قدم إلينا ابن خلدون فلسفة سياسة - وإن كانت شبيهاً عن الدروس التي استقاها من تجربة عصره - إلا أنها تحمل في طياتها من الصدق والحكمة ما يجاوز حدود أيامه ، ويلقى بهض الضوء الذي يعيننا على فهم السياسة في أيامنا ، سواء كانت على مستوى قومي أو عالمي . فإن ابن خلدون لن يجد نفسه غريباً تماماً - مع كل ما قد أحاط بعالمه الصغير من ظروف مغيرة - في عالمنا الذي يعيش في رعب وهو يشاهد الكتلة الشرقية والكتلة الغربية تتبارران بالأسلحة النفسية والمادية في لعبة القوى الأتلية ، وذلك لأن ابن خلدون قد شارك غيره من مفكري السياسة الغربيين من أمثال بواذن وهوبز وهيجل وماركس ولاسكي وغيرهم في تأكيد كيد الدولة قوة ، وأن على قدر احتفاظها بهذه القوة وتزكيتها والدهر على صيانتها من عوامل الأفول والانهيار يكون بقاؤها في حلبة الصراع الدولي .

ذاك هو الدرس الأول في فلسفة ابن خلدون السياسية ، وهو في الوقت نفسه المحور الذي يدور عليه تفكيره السياسي ، والمصدر الذي تشعب منه بمحوته في هذا الميدان . فابن خلدون لم يتردد مطلقاً في أن يقرر الخاصية التي تتميز بها الدولة دون سائر النظم الاجتماعية هي التهر والغلب والاكراه ، وأنها عن طريق ذلك تحقق السيادة المتمثلة في وجوبها الداخلي والخارجي ، بفرض إرادتها على كل من يعيش في كنفها من الافراد والهيئات ، ودفع الأجنبي ومنه من أن يفرض إرادته عليها من الخارج . واتخذ لتبرير هذا التمجيد لقوة الدولة طريقان: أولهما الطريق الفلسفي أو النظري وثانيهما الطريق العملي أو الواقعي . فالتمهدة

الأولى للفصل الأول من الكتاب الأول في الممران البشرى تكشف عما يدين به ابن خلدون للمنهج التقليدى اليونانى الموروث عن أفلاطون وأرسطو في تبرير قيام الدولة ووجودها . ويكاد ابن خلدون في سياق حججه عن ضرورة قيام المجتمع والدولة في هذا المجال يردد نفس الحجج الاجتماعية والفلسفية التى يراها في صدر كتاب الجمهورية لأفلاطون والسياسة لأرسطو بل والمدينة الفاضلة عند الفارابى . فحاجة الانسان إلى الطعام وما يستلزمه إعداداه من عمليات شاقة متعددة ، وحاجته إلى الدفاع عن النفس ضد الحيوانات الأخرى قد علماه التعاون في سبيل بناء المجتمع ، ولكن الحياة الاجتماعية وجدت خطراً آخر من الانسان نفسه ، وهو يصدر عما تنطوى عليه فطرته من ميل إلى العدوان على أخيه الانسان . ومن ثم هداه ماركب فيه من فكر وسياسة من حيث هو إنسان إلى أن يبتدع الدولة ليكبح بها جماح عدوانه من حيث هو حيوان . وهو يقول بعد أن ذكر أسباب نشوء المجتمع ما يأتى في تبرير نشوء الدولة .

« ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم . لأنها موجودة للجميع ، فلا بد من شئ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والمهماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم المية والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للانسان طبيعة ولا بد لهم منها ، وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكر الحكماء كما في النحل والجرو لما

استقرى فيها من الحكم والقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها ، شميزعهم في خلقه وجنانه ، إلا أن ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفترة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة^(١) .

ولقد سارع ابن خلدون بعد ذلك إلى تأكيد الصفة الاجتماعية للدولة ، وأنها طبيعية للبشر جميعا دون قيد أو شرط وذلك بغيره ربطها بالنبوة كما فعل ذلك بعض مفكرى المسلمين عندما أرادوا أن ينسبوا السلطة إلى مبدأ إلهي وقيموها عليه . ومن الطريف في الفكر السياسى أن المناظرة الضمنية بين ابن خلدون وغيره من يرون تبرير الدولة على أساس ديني في القرن الرابع عشر قد وجدت تفصيلا مسهبا في كتاب فلر Filmer المسى النظام الأبوى (البطرياركي) والرد عليه في المقال الأول لجون لوك عن «الحكومة المدنية» في المجتراف في القرن السابع عشر . ويخلص ابن خلدون هذا الرأى في قوله :

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلى وأنها خاصة طبيعية للانسان . فيقررون هذا البرهان إلى غايته ، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع . ثم يقولون بعد ذلك ، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر ، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف . وهذه القضية للحكام غير برهانية كما تراه . إذ الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فأهل الكتاب والتبعون للأنبيا قليلون بالنسبة إلى المحوس الذين ليس لهم كتاب،

فانهم أكثر أهل العالم . ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلا عن الحياة . وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة ، فانه يتمتع ، وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقل وإنما مدركة الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة والله ولي التوفيق والهداية ^(١) .

ويتخذ هذا التفسير الاجتماعي الفلسفي للدولة عند ابن خلدون أساسا آخر يعتمد عليه من المتأفزيقا عند اليونان . فهو يذهب في إثباته مدى التلازم بين الدولة والمجتمع إلى تشبيه الصلة بينهما بالصلة بين الصورة والمادة اللتين يتلازمان في فلسفة أرسطو تلازما لا يمكن معه « اكتشاف أى مادة دون صورة أو أى صورة دون مادة ما عدا حالة مستثناة واحدة وهي صورة المعبود الخالصة أو الله ^(٢) » . ولعل هذا التصوير المتأفزيقي هو أقوى تصوير استماره ابن خلدون من العلوم اليونانية لتصوير التلازم بين الدولة والمجتمع فالمجتمع لا شكل له بدون الدولة ، إذ هي التي تعطيه شكله . ويذكر هذا القول المحدثين بتمجيد الدولة عند هيجل عندما أعلن أن الشعب مجرداً من السلطة لا شكل له ، وإنما الدولة هي التي تضفي عليه الشكل . وليس غريباً أن يلتقى الفكر العربي والفكر الألماني في هذا الموقف من تقدير الدولة والإشادة بدورها في الحياة ، وذلك لأن كلا منهما قد عاش في عهد شهد فيه الصراع على أشده بين الدول المتنافسة . فان كان مشهد نابليون وهو يركب حصانه ويدخل « بينا » غازياً قد أكد في ذهن هيجل أهمية الدولة كقوة في المجتمعات البشرية ، فان مشهد نشوء الدول وسقوطها في شمالي أفريقيا أثناء الصراع المستمر بين الأسر الحاكمة كان من التجارب الحية التي اشترك ابن خلدون في أحداثها الخفية والظاهرة .

ويعرض ابن خلدون هذا التصوير الميتافيزيقي في فصل « أن الامصار النى
تكون كراسى للملك تخرب بجواب الدولة وانتقاضها » على النحو الآتى :
« والسبب الطبيعى الأول فى ذلك على الجملة أن الدولة والملك للعمران بمثابة
الصورة للمادة : وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر فى علوم
الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . فالدولة دون العمران لا تتصور ،
والعمران دون الدولة والملك متعذر لما فى طباع البشر من العدوان الداعى الى
الوازع . فتعين السياسية لذلك أما الشرعية أو الملكية . وهو معنى الدولة .
وإذا كانا لا ينفكان ، فاختلف أحدهما مؤثر فى اختلال الآخر . كما أن عدمه
مؤثر فى عدمه . والحال العظيم إنما يكون من خلل الدولة السكلية ،
مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم أو بنى أمية أو بنى العباس
كذلك . وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك
ابن مروان أو الرشيد ، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه
وقرية الشبه بعضها من بعض ، فلا تؤثر كثير اختلال . لان الدولة بالحقيقة
الفاعلة فى مدة العمران إنما هى العصبية والشوكة ؛ وهى مستمرة على أشخاص
الدولة . فاذا ذهب تلك العصبية ودفعها عصبية أخرى مؤثرة فى العمران
ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل كما قررناه أولا والله سبحانه وتعالى
أعلم » ^(١) .

ولكن ابن خلدون وإن كان قد لجأ فى تفسيره للدولة إلى التراث الفيلسفى
اليونانى فى الاجتماع والسياسة والمعرفة الميتافيزيقية والطبيعية إلا أن تجربته
الواقعية المستمدة من عمله فى السياسة المغربية قد غلبت أحيانا على تجربته
الفكرية المستمدة من « علوم الحكمة » على حد تعبيرة . فلو أنه قد أخذ بتعريف

الفلاسفة اليونان بأن الانسان حيوان اجتماعى أو مدنى وأنه بناء للمجتمعات البشرية لما يجد فى التعاون المتبادل على سد حاجاته والدفاع عن نفسه من سبيل إلى وجوده وحياته ، إلا أنه عاد وأنكر على الانسان ميله إلى التعاون ذاته ، وعدل بذلك التفسير الطبيعى الذى أضفاه أفلاطون وأرسطو على تطور المجتمع والدولة . ويقدم لنا ابن خلدون نظرية فى نشأة الدولة تقوم على القوة والالية بدلا من النمو الطبيعى والمضوية .

فالانسان لا يقدم على التعاون عن جهل بالمصلحة العامة أحيانا وعن تفكير وروية أحيانا أخرى وذلك حين يؤثر مصلحته الخاصة على العامة . فالفكر الذى امتاز به الانسان دون الحيوان ليخطط به المجتمع والدولة قد يكون نفسه العامل على نشر الاضطراب فى كيانها ، إذ أن الاختيار لا التصرف الفطرى هو أساس أعمال الانسان ، ولهذا قد يختار عدم التعاون من أجل تحقيق منفعة الشخصية على حساب منفعة المجموع . ومن ثم وصل ابن خلدون فى ميدان السياسة المعمل بالتجربة المباشرة إلى ان التعاون لا يحصل إلا بالاكراه ، وأن الدولة هى اداة الاكراه ، وأنها هى القوامة على الصالح العام لإدراكها له وممرقتها به وأن الانسان وحده أجهل من أن يدرك المصلحة الحقيقية له . تلك المصلحة المرتبطة ارتباطا لا يفصل عن مصير النوع الانسانى الذى يتبعه .

ويؤكد ابن خلدون فى هذا يسبق مع الفارق النسبى فى الغايات والاهداف النتائج التى وصل إليها روسو وهيجل بعد ذلك بمدة قرون . فنظرية روسو فى التفريق بين الارادة العامة والارادة الخاصة ؛ وتقليب الاولى على الثانية لمعجز الافراد عن إدراك صالحهم الحقيقى ، وذهابها إلى أن الدولة من وظيفتها أن تكره الناس على أن يكونوا أحراراً ؛ تكاد تتوازى مع نظريه ابن خلدون فى

أن وظيفة الدولة تقوم على إكراه الناس على أن يكونوا متعاونين ، وتلتقى إلى حد كبير مع نظرية هيجل التي أعتمد فيها على روسو من أن الدولة وحدها هي المدركة للصالح الحقيقي للشعب ، ومن ثم فإرادتها هي الواجب فرضها من فوق إلى تحت ويقول ابن خلدون في ذلك ما يلي في فصل أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لاهل الخضوع والتلق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة (: « إن الجاه متوزع في الناس ومرتّب فيهم طبقة بعد طبقة ينتهى في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفي السفل إلى من لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه . وبين ذلك طبقات متعددة ، حكمة الله في خلقه بما ينظم معاشهم ، وتيسر مصالحهم ، ويتم بقاؤهم ، لان النوع الانساني لا يتم وجوده إلا بالتعاون ، وأنه أن ندر قد ذلك في صورة مفردة لا يصح بقاؤه ثم إن هذا التعاون لا يحصل الا بالاكره عليه ، لجلهم في الاكثر بمصالح النوع ولما جعل لهم من الاختيار ، وأن أفضالهم إنما تصدر بالفكر والروية لا بالطبع . وقد يتمتع من المعاونة قيمتين حله عليها . فلا بد من حامل بكره أبناء النوع على مصالحهم لثم الحكمة الالهية في بقاء هذا النوع وهذا معنى قوله تعالى « ورفقنا بضعكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون » فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالاذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مغارم وجلب منافهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة ؛ وعلى أغراضه فيما سوى ذلك . ولكن الاول مقصود في العناية الربانية بالذات والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الالهى لانه قد لا يتم وجود الخير الكثير الا بوجود شر يسير من أجل المواد فلا يفوت الخير بذلك بل

يقع على ما ينطوى عليه من الشر اليسير ، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليفة
فتفهم « (١) .

واسكن وإن كان ابن خلدون وقد أظهر أن الإكراه هو الخاصية المميزة
للدولة إلا أنه لم يتصوره إكراها لوجه الإكراه ، وإنما هو إكراه لوجه
المصلحة العامة . فهو لم يفصل مطلقاً بين السياسة والأخلاق ، بل جعل الأخلاق
هي المهادى للسياسة في كل خطوة من خطوات الدولة سواء كان ذلك في عهد
إنشائها أو في عهد استمرارها . وذهب إلى أبعد من ذلك إلى أحد القول
بأن مراعاة الأخلاق في سياسة الدولة تكسبها قوة ، بل هي عنصر أساسي
من عناصر قوة الدولة . ويبدو ابن خلدون في ذلك متأثراً بالمثل الإسلامية
في الحكم . فجلب المصلحة إلى الأمة وتجنبها الضرر قد كانا منذ بدء الدولة
الإسلامية من عناصر مذهب المنفعة الأخلاقي الذي سبقوا به في النظر وتطبيق
مذهب المنفعة عند بنثام وأتباعه من الفلاسفة الراد يكالين وما كان له من
أثر ثوري في حركة الإصلاح البريطانية سواء كانت في صورتها التحررية أو
الاشتراكية . وقد مزج هذا المذهب النفعي بمثالية أستهدفت الحق إلى جانب
المصلحة . فالشرع لا ينهى عن فعل من أفعال البشر أو يذمه لذاته ، وإنما لما
يصدر عنه من شر أو ضرر ، وما يحول دونه من بلوغ الحق ومراعاة
الصالح . ويوضح ابن خلدون هذا المقياس النفعي للسياسة في صوره متسامية
من الوجهة الشرعية في فصله عن « إقلاب الخلافة إلى الملك » ، فهو يقول :
« وأعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة ، ومن فقد
المطية فقد الوصول وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو

ينذب إلى تركه إيماله بالسكينة أو إقتلعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالسكينة . وإنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة كما قال صلى الله عليه وسلم من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة من الإنسان ، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله . وإنما يذم الغضب الشيطان وللأغراض الذميمة . فإذا كان الغضب لذلك كان الغضب لذلك كان الغضب في الله والله كان ممدوحاً ، وهو من شماته صلى الله عليه وسلم . وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالها بالسكينة ، فإن من بطلت شهوته كان تقصاً في حقها ، وإنما المراد تصريفها فيما أبيض له بإشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية ، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار ، فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل . وكذلك الملك لا ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر السكافة على الدين ومراعاة المصالح . وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه ، فلو كان الملك مخلصاً في غلبة الناس أنه لله وللحلم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً » (١) .

وتتجسم القوة التي تمثلها الدولة في عنصرها المادى والأخلاقي عند نشوء الدولة في العصبية التي تحمل لواء التأسيس والبناء . فابن خلدون يرى أن « الدولة بالحقيقة الفاعلة في مدة العمران إنما هي العصبية والشوكة » ^(١) . وهو يبنى الدولة بذلك على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها التعاطف والحماية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها في « الممانعة والمدافعة » على حد تعبيره . وأن هذه الروح الجماعية هي أساس القوة في العصبية . ومن ثم فإن العصبية التي تمتاز من بين العصبية العديدة بالتلاحم في النسب سواء كان عن حقيقة أو تصور تغلب سواها من العصبيات التي لاتدانيها في هذا المضمار ، بل إن هناك بيتا داخل العصبية ذاتها هو الذي يقود أعضائها في ميدان التسابق والغزو والحرب . وهكذا لا بد في تكوين الدولة من ظهور الزعامة المستندة إلى قوة العصبية ، لتلك الزعامة التي ينفرد بخصائصها بيت في العصبية التي تسود غيرها من العصبيات وتتولى الزعامة بينها جميعاً . ويتم بناء الدولة على هذا النحو من ذلك المزاج في العصبيات التي تندمج بقوته عناصرها غير المتكافئة في كيان متماسك ذي شكل إجتماعي وسياسي متوزع في السلطة من الرأس حتى القاعدة . ويصف ابن خلدون عملية نشوء الدولة عن طريق هذا الصراع بين العصبيات وصفاً ترددت أشباهه كثيراً في الكتابات السياسية التي وصف بها أصحاب الداروينية الاجتماعية ظهور الأمم والدول . وأن من يقرأ كتاب والتر باجوت Walther Baghot عن « الطبيعة والسياسة » يذكّر ابن خلدون في أكثر من موضع ، ويذكر له السبق في إدراك القوى الحقيقية على مسرح السياسة العامة . ويعرض ابن خلدون هذا التفاعل بين الجماعات والعصبيات المفضى إلى قيام الدولة في فصله « أن الغاية التي تهيئ

إليها العصية هي الملك » فهو يقول :

« وذلك لأننا قدمنا أن تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه . وقدمنّا أن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض . فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصية . وإلا لم تتم قدرته على ذلك . وهذا التغلب هو الملك . وهو أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة إنما سوّدت ، وصاحبها متبوع ، وليس عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها . فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه ، لأنه مطلوب للنفس . ولا يتم اقتدرته عليه إلا بالعصية التي يكون بها متبوعا . فالتغلب الماسكي غاية للعصية . رأيت . ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصيات متعددة ، فلا بد من عصية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستبجها وتلتحم جميع العصيات فيها وتصير كأنها عصية واحدة كبرى ، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ثم إذا حصل التغلب بتلك العصية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصية كما هي بعيدة عنها . فإن كفافتها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظارا ، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها . شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم . وإن غلبتها واستبجتها التحمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائما حتى تكافى بقوتها قوة الدولة . فإن أدركت الدولة في هرمها ، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصيات ، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها ، وصار

الملك أجمع لما وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة ؛ وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل المصبيات انتمتها الدولة في أولياتها تستظهر بها على ما يمن من مقاصدها . وذلك ملك آخر دون الملك المستبد . وهو كما وقع للترك في دولة بنى العباس ، ولصنهاجه وزناته مع كتابه ، ولبنى حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية . فقد ظهر أن الملك هو غاية المصيبة ، وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل لثقيل الملك إما الاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسهه الوقت المقارن لذلك . وإن عاقبا عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه ووقت في مقامها إلى أن يقضى الله بأمره » (١) .

ولا يعل ابن خلدون من معاودة التوضيح لأساس الدولة القائم على تقدير واقعي منشأه للطبيعة البشرية . وهو في هذا التكرار إنما يصدر عن رغبة الملم في أن يدفع بشرحه إلى أعماق أفئدة المستمعين والقارئین ، وعن ميل كبار المفكرين لسرقة أفكارهم الخاصة والضغط عليها وتأكيدها في المناسبات المختلفة إحساسا منهم بالحاجة إلى تنميتها والوصول بها إلى غايتها . فكل أنواع الاجتماع مرجعها إلى النفس البشرية وتطلعا إلى التعبير عن قواها وحاجاتها الحيوانية منها والانسانية ، وتكاد كل حلقة من حلقات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والثقافة عند ابن خلدون تصدر عن قوة معارضة أو مؤيدة من قوى النفس ، وتحسم سلوكا خاصا من سلوك الفرد في المجتمع . ولا يزال مؤلف ابن خلدون وما يشتمل عليه من آراء السياسة في حاجة إلى معالجة تفصيلية تربط علم النفس بالسياسة وتبين المنهج السيكلوجي الذي قاد فيه ابن خلدون غيره

من مفكرى اليوم فى فهم عمليات السياسة مما يتصل بالفرد والجماعة على حد سواء . ولعل العنوان الذى أعطاه جراهام والاس لمؤلفه عن « الطبيعة البشرية فى السياسة » ينطبق على مساهمة ابن خلدون فى تراث الفكر السياسى العالمى فهو يعود المرة تلو المرة إلى بيان الصراع الذى يحدث فى داخل نفسية الأفراد وهم يتسابقون فى ميدان الصراع على مسرح الحياة العامة فى المجتمع . ويخلص من أن الصراع الطبيعى بين قوى الخير والشر وبين النزعات الانسانية والحيوانية عند البشر هو الذى يجعل الدولة أمراً محتوما تقود إليه مواهب الإنسان العليا من الفكر والروية والسياسة . ويكاد ابن خلدون فيما يمرضه من تقابل بين الشر والخير وبين الصراع والتعاون يذكّر المشتغل بالفكر السياسى عبر العصور بالتحليل الديالكتيكى الذى علل به هيجل نشوء الدولة التى تمثل التعاون بالإكراه من باطن المجتمع الذى يمثل مرحلة الصراع والتنافس وقطع الرقاب فى سبيل العيش والحياة . وليس من قبيل المبالغة أو من شطط الخيال أن نذهب إلى ابن خلدون قد عرض لنا فى سياق تحليله لعملية نشوء الدولة ثلاث مراحل تتجاوب مع العمليات النفسية التى تمتلج فى طبيعة البشر وهم يسيرون معاً فى رحلة الحياة . فرحلة التعاون الابتدائى فى البيت الواحد من أجل الحصول على القوت والدفاع عن الحياه إزاء العدوان من سائر الحيوان سرعان ما يعقبا مرحلة الصراع والنزاع والتنافس فى المجتمع العام مما يستلزم التحول الى مرحلة ثالثة تتمثل فى فرض التعاون على المجتمع الإكراه والتسلط وهو الدولة . وتظهر المرحلة الأولى فى تقريره لقيام المجتمع على النحو الفلسفى الاجتماعى المقتبس من فلاسفة اليونان . أما المرحلتان الثانية

والثالثة فيها تظهران فى سباق تلخيصه لقيام الدولة فى فصله عن حقيقة الملك وأصنافه فهو يقول فى ذلك « الملك منصب طبيعى للانسان ، لأننا قد نينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات . ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض . ويما منه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك . فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة . وهى تؤدى إلى المهرج وسفك الدماء . وازهاب النفوس ، المفضى ذلك إلى اقطاع النوع ، وهو بما خصه البارى سبحانه بالمحافظة . فاستحال بقاؤهم دون حاكم يزرع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر الملك المتحكم . ولا بد فى ذلك من المصيبة لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالمصيبة . وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحو المطالبات ويحتاج إلى المدافعات ، ولا يتم شئ من ذلك إلا بالمصيبات كما مر . والمصيبات متفاوتة ، وكل عصابة فلها تحكم وتطلب على من يليها من قومها وعشيرها وليس الملك لكل عصابة . وإنما الملك على الحقيقة لمن يستبد الرعية ، ويحجب الأموال ، ويمت البعث ، ويحجب الثغور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة وهذا معنى الملك وحقيقته فى المشهور^(١) .

وفى الواقع أن ابن خلدون لا ينفخى فخاره وازدهاءه بهذا التفسير الذى قدمه لنشوء الدولة على المصيبة : ويذهب إلى التصريح بافراده به بين جمهرة

الكتاب والمؤرخين . ويطن ذلك السبق من غير تواضع فى سياق عرضه
لنظريته فى فصله عن « أن الملك والدولة العامة إنما يحصل بالتبيل والمصيبة »
إذ يقول :

« وذلك أنا قررنا فى الفصل الأول أن المتأبئة والمأمنة إنما تكون
بالمصيبة لما فيها من النعمة والتذامر واستانة كل واحد منهم دون صاحبه . ثم
أن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدينية ؛ والشهوات
الدنيوية والملاذ النفسانية . فيقع فيه التنافس غالبا . وقل أن يسله أحد لصاحبه
إلا إذا غلب عليه . فتقع المنازعة ، وتفضى إلى الحرب والقتال والمغالبة .
وشئ منها لا يقع إلا بالمصيبة كما ذكرناه آنفا . وهذا الأمر بعيد عن أفهام
الجمهور بالجهة . ومتناسون له ، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها ، وطال
أمد مرابم فى الحصار وتماقهم فيها جيلا بعد جيل . فلا يعرفون ما فعل الله
أول الدولة . إنما يدركون أصجاب الدولة وقد استحكت صبتهم ، ووقع
التسليم لهم والاستثناء عن المصيبة فى تمهيد أمرهم ، ولا يعرفون كيف كان الأمر
من أوله ، وما لقي أولهم من المتاعب دونه ، وخصوصا أهل الأندلس فى نسيان
هذه المصيبة وأثرها لطول الأمد واستغنائهم فى الغالب عن قوة المصيبة ، بما
يتلاشى وطنهم ، وفلا من المصائب . والله قادر على ما يشاء ، وهو بكل شئ
عليم وهو حسبنا ونعم الوكيل ^(١) » .

ولا يفوت ابن خلدون فى هذا الصدد أن يشير إلى ما وقع فيه الطرطوشى
من خطأ فى تفسير القوة التى تستند إليها الدولة حين ذهب إلى « أن حابية

(١) مقدمة ص ١٢٢

(٢) مقدمة ص ١٠٨ - ١٠٩

الدول باطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض من الأهلة » ويطل ابن خلدون عدم تيقظ الطرطوشى إلى ما كشفه هو من أن العصبية هي القوة الحقيقية في بناء الدول بأن الطرطوشى عاصر الدولة وهي تقترب من نهايتها بعد أن فسدت عصبيتها وأصبحت تعتمد على « الموالى والصنائع والمستخدمين من ورأهم بالأجر للمدافعة » عن كيانها . ويقابل ابن خلدون بين نظريته في العصبية والدولة وبين ما ذهب إليه الطرطوشى في فصله « أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغنى عن العصبية » إذ يقول :

« فهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها . وقد ظن الطرطوشى أن حامية الدول باطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة . ذكر ذلك في كتابه الذى سماه سراج الملوك . وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها . وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله . فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها ، وخلق جذتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالى والصنائع ثم إلى المستخدمين من ورأهم بالأجر على المدافعة . فانه إنما أدرك دول الطوائف . وذلك عند اختلال دولة بنى أمية ، أو اقراض عصبيتها من العرب واستبداد كل أمير بقطره . وكان في إيالة المستعين ابن هود وابنه المظفر أهل سرقسطة ولم يكن بقى لهم من أمر العصبية شئ . لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلثائة من السنين وهلاكهم ولم ير إلا سلطانا مستبدأ بالملك عن عشائره قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية . فهو لذلك لا يتنازع فيه ويستعين بالأجراء من المرتزقة فأطلق الطرطوشى القول في ذلك ولم يفتن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية فتفتن أنت له وأهم سر الله فيه . والله يؤتى ملكة من يشاء ^(١) » .

ويتضمن تعليق ابن خلدون على الطرطوشى القول الذى يردده هارولد لاسكى من أن كل واحد منا سجين تجربته . فابن خلدون يعلل الحكم الذى وصل إليه الطرطوشى بأنه وليد تجربة صاحبه الذى لم يتح له ما أتيج لابن خلدون نفسه من تجربة عملية جمعت بين اختيار العيش فى البدو والحضر والتقاء القبائل بأهل المدن فى التفاعل المستمر بين الصحراء والبحر الذى كان المزاج المادى للحياة الأساسية فى المغرب منذ اشتغاله بالسياسة فى مقتبل عمره .

ولكن هذه المقابلة التى قابل بها ابن خلدون بينه وبين الطرطوشى والتى قد توحى بأن العصبية فى قوتها إنما تعادل القوة المادية للجند الأجورين إنما هى مقابلة جزئية . فالعصبية عند ابن خلدون أبعد من أن تكون قوة تستمد قيمتها من العنصر المادى . فحسب وإني أشتغل فى ثناياها على عناصر معنوية تهبها آثارها الخلافة فى تطور المجتمع والدولة والحضارة البشرية . فالعصبية البناء للدولة هى التى تحالف إما مع الدين أو مع دعوة من دعوات الحق وتكتسب بذلك طابعا مذهبيا . وعلى هذا النحو لابد للعصبية الصائرة إلى الملك من أن تكون حائزة إلى جانب التفوق فى القوة المادية التفوق كذلك على من سواها من العصبيات فى الفضائل السياسية .

ويقرر ابن خلدون أن من جمعت له خلال الخير التى تندرج تحت الفضائل السياسية من أهل العصبية كتب له الملك ومن كان فاقدا لها حيل بينه وبين تأسيس الدولة . كما أن من يتولى الملك وتضعف عنده هذه الخلال انزلق كرمى عرشه إلى مهاوى الضياع والانحلال . وليس أروع من تشبيه ابن خلدون للملك مجرد من خلال الخير بأنه مثل شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس . ولا شك أن مثل هذا التأكيد من ابن خلدون بأن هدف

الملك هو الخير وأنه يعتمد على خلال الخير في الإنسان دون خلال الشر وأنه بذلك وظيفة أساسية تستهدف تحقيقها الصفات والمواهب العليا عند الانسان ، إنما يذكر المشتغل بالفكر السياسى بمرص أرسطو أن بحمل من الخير والخير الأنسى المهدف الأساسى للدولة . ولكن ينبغى أن نبادر إلى ملاحظة أن ابن خلدون وهو الفقيه المسلم قد وجد ثروة لا تنضب فى تراث الإسلام عن الحكم وتأكيده للخير كفاية منه ودافع إليه .

ويوضح ابن خلدون الوجوه السياسية للمصيبة فى ربطها بناتيتها التى تنبج إليها — وهى الملك — أجل توضيح فى فصله عن « أن من علامات الملك التنافس فى خلال الحيدة وبالعكس » فهو يقول :

« لما كان طبيعيا للانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلنا وكان الانسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاء من قبل القوى الحيوانية فيه ، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب . والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان لأنها خاصة للانسان لا للحيوان ، إذن خلال الخير فيه هى التى تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة . وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبى عليه وتحقق به حقيقة وهو المصيبة والشير وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال . وإذا كان الملك غاية للمصيبة فهو غاية فروعها وتمائمها وهى خلال لأن وجوده دون متماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس . وإذا كان وجود المصيبة فقط من غير اتحال خلال الحيدة قصا فى أهل البيوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذى هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب . وأيضا فالسياسة والملك هى كفالة للخلق وخلاته لله فى المباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام البشر إنما هى بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد

به الشرائع . وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشیطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فإنه فاعل للخير والشر مما ومقدرهما إذ لا فاعل سواه . فمن حصلت له المصيبة الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فلقد نبهاً للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووجدت فيه الصلاحية لذلك . وهذا البرهان أوثق من الأول وأصح مبنى . فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له المصيبة . فإذا نظرنا في أهل المصيبة ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والامم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والمفوع عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحل الكل وكسب المدم والصبر على المكارة والوفاء بالعهد وبذل الاموال في صون الاعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عندما يمدونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظن بهم واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم والحياة من الاكابر والمشايع وتوقيرهم وإجلالهم والالتقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم والالتقياد للحق والتواضع للسكين واستماع شكوى المستعئين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة وقصص العهد وأمثال ذلك علنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم وأنه خير ساقه الله تعالى اليهم مناسب لمصبيتهم وغلبهم وليس ذلك سدى فيهم ولا وجد عبثاً منهم والملك أنسب المراتب والخيرات لمصبيتهم . فعلنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه اليهم . وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بأقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات واتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في

انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سوامم ليكون نبياً عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير . ه واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً . واستقر ذلك وتنبه في الامم السابقة تحيد كثيراً مما قلناه ودرسمناه والله يخلق ما يشاء ويختار « (١) .

ولكن المصيبة وإن كانت تزكو بتمتماتها وفروعها من الفضائل السياسية في سعيها إلى إنشاء الملك والدولة إلا أنها أيضاً تقوى وتكتسب صفة حرية بامتزاجها بالصفات الأخلاقية من شجاعة وبأس كما هي الحال في القبائل أهل المصيبة من سكان البدو . وتقوى كذلك وتكتسب صفة حرية مماثلة بامتزاجها بدعوة دين أو دعوة حق . ولقد شارك ابن خلدون في ملاحظة هذه المزية العسكرية للجوانب المعنوية في المصيبة مفكرو السياسة من أصحاب مدرسة الداروينية الاجتماعية وعلى رأسهم والتر باجوت Walter Bagehot وإن اختلف والتر باجوت مع ابن خلدون في اعتقاده أن الحضارة أفضل من البداوة في منح القوة المعنوية الصامدة في ميدان الصراع على البقاء بين الجماعات والأمم فوالتر باجوت أشار في تحليله للصراع بين الجماعات المتكافئة في القوة المادية إلى أن القوة المعنوية المستمدة من خلق متفوق أو دين أو دعوة متفوقة يكون لها ترجيح الميزان وتقرير المركة لصالح أصحاب الخلق والايان . ولا يخرج هذا عما ذكره ابن خلدون فيما عدا أن ابن خلدون يرى أن البداوة مهبط الشجاعة والبأس وأن ييشها تجعل من هاتين الصفتين عادات أشبه بالطبيعة والفترة في قوتها وأنه لا بد من توافر هذه الصفات حتى تقوم المصيبة بدورها البولييس في البداية لدفع ظلم الانسان عن أخيه الانسان .

ولكن ابن خلدون ووالتر باجوت يكادان يثقتان - مع ما بينهما في اختلاف الزمن والظروف - في ملاحظتهما أن العصية المؤيدة بدين أو دعوة حق تكون أقوى على الصمود في النضال مجتمعا القلوب إلى السواعد في القتال من المصبات والجماعات التي تعتمد على القوة الخلو من المضمون الفكري والاعتقادي . ويظهر ذلك عند ابن خلدون في فصله « أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين اما من نبوة أو دعوة حق » « وفي فصله أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصية التي كانت لها من عددها ^(١) » وهو يبرر أثر المذهبية في تقوية العصية بقوله :

« وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب . والتغلب إنما يكون بالعصية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما بمونة من الله في إقامة دينه . قال تعالى « لو افقت ما في الارض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم » وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل إلى الدنيا حصل التنافس وقتا الخلاف . وإذا أنصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاقد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعمظت الدولة كما تبين لك بعد إن شاء الله سبحانه وتعالى وبه التوفيق لأرب سواه ^(١) .

ويزيد ابن خلدون من تفصيل هذه الفكرة بضربة الأمثال كعادته من تاريخ الدولة الإسلامية في المشرق والمغرب وتفسير فتوحات العرب في صدر الاسلام مع قلة أعداد جيوشهم عن جموع فارس وهرقل ويستوى عنده بناء

الدول الصغيرة مع بناء الدول الكبيرة في ذلك إذ يعتمد إلى حد كبير أيضاً على المذهبية التي تجمع القلوب على العمل المشترك وتقضى على التافس والاختلاف المفضيان إلى التحكك وهو يضرب الامثال لذلك بقيام دوة لتونه ودوله الموحدين » فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والمصيبة أو يشف عليهم إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه فلم يقف لهم شيء .^(١) .

وإن الربط بين المذهبية والمصيبة في بناء الدول لمن الأفكار الحصبة التي ساهم بها ابن خلدون في الفكر السياسي . فان الأمر لا يقتصر على ما ناستمده المصيبة من المذهبية من قوة وإعما المهم أيضاً في دعواه أنه عاد فأكد أن المذهبية لا تتحق أيضاً في الواقع إلا عن طريق القوة . والقرن العشرون ملئ بالأمثال على صدق هذه النظرة . فالدعوات المذهبية من سياسية واجتماعية لم يكتب لها التنفيذ في الدول المختلفة أثناء هذا العصر إلا بعد أن تحالفت مع القوة المادية واستولت على السلطة . إذ ليس أصعب على الإنسان من قبول فكرة جديدة واعتناقها كما ذهب إلى ذلك والتر باجوت .

ويبرر ابن خلدون ذلك في فصله (أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) يرجوعه الى نظريته (من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية) . ويستند في تأكيد رأيه إلى الحديث النبوي : « ما بعث الله نبيا إلا في منة من قومه »^(٢) .

(١) مقدمة ص ١١١

(٢) مقدمة ص ١١٢

ولكن الدولة حين تقوم عند ابن خلدون على أساس من المصيبة وهي القوة الطبيعية التي تندفع في مجال التطور الاجتماعى وطريقة المحكوم إلى تأسيسها في صور الملك الفاهر فهي لا تقف جامدة عند ذلك الشكل الذى تتخذه وإنما تخضع لعملية تطور في جو مغاير لجو البداوة الذى ترعرعت في كنفه المصيبة ذلك الجو هو ما أسماه ابن خلدون بالحضارة . وهكسذا يعمل الملك في بيئة حضارية غير البيئة التى كانت تعمل فيها المصيبة أول الأمر . وتصبح الدولة وعاء لحياة جديدة بنشاطها المدنى المتعدد من إقتصاد وعلم وثقافة ودين واجتماع ولكن لا تلبث الدولة ذاتها أن تتأثر بذلك النشاط الحضارى مما يغير أحيانا ويعدل أحيانا أخرى من سلوكها وطريقتها . فهي مؤثرة ومتأثرة ويتداخل التفاعل بين السياسة والاقتصاد في حياة الدولة ومصيرها تداخلا يصعب أحيانا أن نميز أولوية أحدهما في عملية التطور والحياة . ولكن ابن خلدون يعطى السياسة المرتبة الأولى في تشكيل المجتمع بما لها من قوة موجبة وفعالة في نشاط الرعية . ويساير في هذه النظرة الإسلامية إلى تمجيد الدولة إذ هي الحافظة لشئون الدنيا والدين عندهم . ولكن ليس من الممكن أن نواصل دراسة نظرية ابن خلدون في السياسة إلا إذا أخذنا في الاعتبار دائماً البيئة الحضارية الجديدة التى تعمل فيها الدولة والتي تشكلها كما تتشكل بها . وإن انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة لا يقل أثره في عملية التطور في النظم السياسية من تحول المصيبة إلى ملك ، فتلك سلسلة من التطور على حياة النظم السياسية والحضارية تخضع لحتمية لا مفر منها عند ابن خلدون . ويوضح ذلك في فصله عن « انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة » فهو يقول في هذا :

« أعلم أن هذه الأطوار طيمنية للدول فإن القلب الذى يكون به الملك إنما هو بالمصيبة وبما يتبها من شدة البأس ونموذ الإفراس ولا يكون ذلك

غالباً إلا مع البداوة. فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفة واتساع الأحوال . والحضارة إنما هي ترفن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطايخ والملابس والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منها صنائع في استجاداته والتأنيق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتسم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد . فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفة للملك وأهل الدول أبدأ يقلدون في طور الحضارة أو أحوالها للدولة السابقة قبلهم فأحوالهم يشاهدون ومنهم في الغالب يأخذون . ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءؤهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة ^(١) . ويحاول ابن خلدون أن يربط بين تعاقب الدول والحضارات على نحو مترابط يجعل من الحضارات تراثاً ينتقل بين أبناء البشر ويتخطى حدود الدول المتعاقبة وإن كان شرط ازدهاره وجودها وقيامها وقيامها عليه وابن خلدون بذلك يجمع بين نظرة الاجتماعيين من أمثال سوركين Sorokin الذين يعدون الوحدة الاجتماعية هي أساس الحضارة ونظرة مؤرخي الحضارات من أمثال شينجلر Spengler ودانيلفسكي Danilevsky وتوينبي Toynbee الذين يرون الحضارات كوحدات متسامية عن الدول وإن كانت تتخذ منها مقراً وتمثل فيها ويوضح ابن خلدون هذه النظرة المزدوجة إلى الدولة والحضارة والمتداخلة في عملية التطور الاجتماعي في قوله في نفس الفصل المذكور: « تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة . فانتقلت حضارة الفرس للعرب بنى أمية وبنى العباس وانتقلت حضارة بنى أمية بالأندلس إلى

ملوك المغرب من المؤرخين وزناته لهذا العهد . وانتقلت حضارة بنى العباس إلى الديلم ثم إلى الترك الممالك بمصر والتمر بالعراقين . وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة . إذا أمور الحضارة من توابع الترف والترف من توابع الثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولى عليه أهل الدولة . فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله . فاعتبره وتفهمه وتأمله تجده صحيحا في العمران . والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين » ^(١) .

ولكن ابن خلدون لا يتردد في نهاية تحليله إلى أن يقرر أن النشاط الحضارى في الدولة وقف على نسبة الملك . وقد جعل تحديد تلك النسبة وقفا على نظريته في العصبية . فهو يرى أن « عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائم بها في القوة والكمية » ^(٢) . ويشرح ذلك فيقول « والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية . وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها . فإما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطانا وكان ملكها أوسع لذلك » . ويضيف إلى ذلك أن توسع الدولة لا ينمو من غير حد بل « إن كل دولة لها حصنة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها » بل إن عمرها موقوف على نفس الاعتبارات التي يقوم عليها التوسع . وذلك لأن ابن خلدون يرى أن « على هذه النسبة في إعداد المتخلفين لأول الملك يكون إتساع الدولة وقوتها . وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدول إنما هو بالعصبية . فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج

(١) مقدمة ص ١٢٢

(٢) مقدمة ص ١١٤

تأبأ لها وكان أمد العمر طويلا والعصية إنما هي بكثرة العدد ووفوره» (١).
ويشير ابن خلدون إلى أنه كلما تقصت قوى العصية في الأطراف تناقصت
ممالكها بالتدريج على مر الزمن .

ولمجا ابن خلدون في بيان أثر العصية إلى اعتبارها قوة من قوى الطبيعة
يخضع تأثيرها في المدى والأمد لكل ما تخضع له قوى الطبيعة من تفاعل مع
العالم الخارجى . والعصية في ضوء هذه النظرية أشبه في عملها عند ابن خلدون
بالأشعة والأنوار تزداد سطوعا في وسط الدائرة وتضعف شيئا فشيئا حتى
تتلاشى عند الأطراف ، ويوضح هذا المنهج المستمد من العلوم الطبيعية
في قوله :

« والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصية من سائر القوى الطبيعية . وكل
قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها . والدولة في مركزها
شد مما يكون في الطرف والنطاق . وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية
عجزت وقصرت عما وراءه شأن الأشعة والأنوار إذا ابتعدت عن المركز
والدوائر المنفحة على سطح الماء من النقر عليه ، ثم إذا أدركها الهرم والضعف
فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف ، ولا يزال المركز محفوظا إلى أن
يتأذن الله بأقراض الأمر جملة فحينئذ يكون اقراض المركز . وإذا غلب
على الدولة من مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق بل تضل لوقتها
فإن المركز كقلب الذي تنبعث منه الروح فإذا غلب القلب وملك أمهزم
جميع الأطراف » (١) .

(١) مقدمة ص ١١٥

(٢) مقدمة ص ١١٥

ولكن إن كان ابن خلدون يبالغ الوجه المختلفة للدولة تارة من ناحية الضوء الذى تلقى عليها العلوم الفلسفية وتارة من الناحية السيكولوجية وأخرى من ناحية العلوم الطبيعية الا أن من منهجه الذى يرسم الإطار فى ضوء قائم على المنهج المصنوع . فالدولة عند ابن خلدون كائن حتى يولد يحيا ويموت له بدء وله نهاية وينحصر لعوامل النمو والقضاء . ولقد حاول أن يحدد عمر الدولة ويرسم أطوار حياتها فى ضوء هذا المنهج . فلقد زعم أن عمر الدولة قد يمتد إلى مائة وعشرين سنة أو قد يكون دون ذلك مسترشداً بحياة الأشخاص العاديين فى هذا الحساب ، وقد قسم هذه الفترة بثلاثة أجيال « فالجيل الأول من أجيال الدولة هو جيل البداوة والحشونة والتوحش والبسالة والاقتراس » . والجيل الثانى « هو جيل التحول بالملك والترفة من البداوة الى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد إلى إنفراد الواحد به و كسل الباقين عن السعى فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكسر سورة العvisية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخصوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدر كوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسميتهم إلى المجد ومراميمهم فى الموافقة والحماية فلا يسهم ترك ذلك بالكلية وأن ذهب منه ما ذهب ، ويكفونون على رجاء من مراجعة الأحوال التى كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم » ^(١) . أما الجيل الثالث فيصفه ابن خلدون وصفا يظهر فيه الاحتقار لأهله لما غرقوا فيه من ترف أنسام عزهم ورجولتهم . ومن يش فى ريف بلادنا يسمع من العامة مثل ما قاله عن هذا الجيل اذا أرادوا أن يصفوا تجرد واحد منهم من الشهامة والشجاعة والمروءة .

هو يشبه أبناء الجيل الثالث « بالنسوان » ولم يحل بمخاطره أن النساء سيلفن في التطور ما بلغت في هذه الأيام . فهو يقول :

« وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة والحشونة كأن لم تكن . ويفقدون حلاوة العز والعصية بما هم فيه من ملوحة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنكوه من النعم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم . وتسقط العصية بالجملة . وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتهم فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسوام من أهل النجدة ويستكثر بالموالى ويصطنع من يفنى عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله باقراضها فتذهب الدولة بما حلت » ^(١) .

ولقد عرض ابن خلدون هذا التصوير المصنوع التطوري في صورة أخرى . إذ أن هذه الأجيال الثلاثة التي تمر بها الدولة عند ابن خلدون من البدء حتى النهاية تتجارب مع صورة أخرى رسمها « لأطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار » فالثلاثة أجيال للدولة تقابل عند ابن خلدون خمسة أطوار ^(٢) . لها من ناحية الخلق والسياسة ، فالطور الأول طور انظفر والاستيلاء . على الملك ومشاركة العصية في الحكم والطور الثاني طور استبداد الملك بالحكم والطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك وهو مرحلة التخصر والازدهار والطور الرابع طور القنوع والمسالمة والطور الخامس طور الإسراف والتبذير . وتتجارب هذه الأجيال الثلاثة وهذه الأطوار

(١) مقدمة ص ١٢٠

(٢) مقدمة ص ١٢٣

الحسنة مع الآباء الأربعة ^(١) الذي ينتهي عندهم الحسب في المقب الواحد وذلك في إمتدادها إلى مائة عام وعشرين وتسجيلها حركة تطور الدولة في عملية صعودها إلى قمة الحضارة ونزولها إلى حضيض الانحطاط والفناء .

وكثيراً ما لاحظ الكتاب والمعلقون هذه الصفة المعنوية على منهج ابن خلدون ولكن المضمون الذي ضمنه الدولة من تراث حر جدير بالكشف والتأمل . ففي الفصل عن « أن لإرهاق الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر » ^(٢) . كتب ابن خلدون من الدفاع عن حرية الرعية ما يستحق المقارنة بما كتبه أحرار الفكر على مر العصور . فهو وإن كان كعصره يؤمن بأن السلطان هو « المالك للرعية القاسم في أمورهم عليهم » إلا أنه قدم من الحجج التي يدين بها الاستبداد لاقل في قيمتها عما قدم في العصر الحديث « جون ستيورات مل » أو « لورد آكتون » . ولقد ذهب قبلهما إلى أن الاستبداد مفسد للسلطان ومفسد للرعية في الوقت نفسه . فلي قدر ما يتعود السلطان « القهر والبطش بالمعقوبات » تزداد الرعية خوفاً وذلاً فتفسد بصائرهم وأخلاقهم ويتخلون عن غليظتهم في الدفاع عن الدولة وتفسد بذلك العصبية وبالتالي تفسد الدولة . ويرى ابن خلدون أن الطريق الأمثل للحكم يعتمد على الرفق بالرعية لا على القهر والبطش . وإن تحليل ابن خلدون للرفق ومحتواه في أعمال السياسة والحكم يكاد يلخص ما تشتمل عليه فكرة دولة الرعاية والخدمة الاجتماعية في العصر الحديث . فالرفق يتطلب من السلطان « النعمة » على الرعية . ويفسر « النعمة » تفسيراً اقتصادياً إذ تقوم على ما عبر عنه « بالنظر لهم في معاشهم » .

(٢) مقدمة ص ٩٦

(٤) مقدمة ص ١٢٢

فالرعاية هي النسيج الذي يربط بين السلطان والرعية وهي فصيل من الفصائل المتبادلة بين السلطان والرعية العلاقة الحقيقية في استمرار الدولة ووحدةها والتي تصونها من تحول الرعية إلى أعداء من الداخل يشاركون أعداء الخارج في تعجيل نهايتها .

ومن الطريف أن يلتقي ابن خلدون مع والتر باجوت W. Bagehot في تفضيله للتوسط في الذكاء عند صاحب السياسة لأنه يرى أن الذكاء المفرط بجانب للرفق . وذلك لأن الإفراط في الذكاء عنده يحكمه من كشف عيوب الناس وتتبع أخطائهم مما يجره إلى تشديد الحساب عليهم . ويكاد الرجلان مع اختلافهما في كل شيء يتفقان عبر الزمن حتى في إختيار الالفاظ التي جسدا فيها نظريتهما المشتركة عن صفات الحاكم من ناحية الفكر والذكاء . فكما أن ابن خلدون ذهب الى أن صاحب السياسة إما ذكي أو بليد أو متوسط الذكاء ، فقد أشار والتر باجوت الى ثلاثة أنواع من الحكومات الذكية والبليدة والمتوسطة الذكاء . وكلاهما على النهج اليوناني يفضلان الاعتدال في الذكاء شأن كل فضيلة من الفضائل على القياس الأخلاقي عند أرسطو . ولا شك أن ابن خلدون وجد كذلك في الاسلام وسطية توخاها في تطبيق صفة الذكاء على صاحب السياسة ويقدم ابن خلدون هذا الرأي مستنداً إلى حديث نبوي فيقول :

« قال صلى الله عليه وسلم سيروا على سير أضعفكم . ومن هذا الباب اشتراط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الذكاء . ومأخذه من قصة زياد ابن أبي سفيان عندما عزله عمر عن العراق وقال لم عزلتني يا أمير المؤمنين المجزأ أم . الحياة فقال عمر لم أعزلك لواحدة منها ولكني كرهت أن أحل عقلت على

الناس . فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء «^(١) .

ولسكتنا وإن كنا نؤمن مع ابن خلدون بأن مبدأ الرفق والرعاية خالدان على مر الزمن لتقرير العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلا أن مشا كل القرن العشرين تتحدى متوسطى الذكاء من الحكام وأن السياسة المعاصرة بما تتطلب من تخطيط وتدبير تحتاج إلى ذكاء فوق المتوسط بين أصحاب السياسة .

ولم يقف ابن خلدون في حرصه على إقامة الحكم الصالح عند اشتراط صفات خاصة في الحاكم بل ذهب إلى أن أمر الدولة يجب أن يدبر بما أسماه « قوانين سياسية مفروضة يسلمها السكافة وينقادون إلى أحكامها » وهو في هذا يسبق في نظريته السياسية ما كان يفاخر به الغرب في القرن التاسع عشر من الحركة الدستورية ومن سيادة القانون . ويربط ابن خلدون بين نظريته إلى القانون وبين نظريته في الدولة لأنه على حد تعبيره « إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها » وتختلف السياسة التي تمثلها تلك القوانين حسب مضمونها . ويصفها ابن خلدون في فصله عن « معنى الخلافة والامامة »^(٢) وفي فصله « أن العمران البشرى لا بد له من سياسة ينظم بها أمره »^(٣) إلى أربعة أنواع .

١ - سياسة دينية مستندة إلى شرع منزل من عند الله وهي نافعة في الدنيا وفي الآخرة .

٢ - سياسة عقلية تمثل في القوانين المفروضة من « العقلاء » وأكابر الدولة وبصرائها . وتقصد إلى « حمل السكافة على مقتضى النظر العقلى في جانب المصالح الدنيوية ودفع المضار » .

(١) مقدمة من ١٣٢

(٢) مقدمة من ١٣٣

(٣) مقدمة من ٢١٢

٣ - سياسة طبيعية وهي حل الكافة على مقتضى الترض والشبهة .

٤ - سياسة مدنية ومعناها « عند الحكماء » ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستقروا عن الحكم رأياً . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية . وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة فإن هذه غير تلك وهذه المدنية الفاضلة عديم نادرة أو بعيدة الوقوع . وإنما يتكلمون عليها من جهة الفرض والتقدير «^(١) .

ولا شك أن ابن خلدون يفضل من بين هذه القوانين الشرعية لكفالتها لشئون الدنيا والآخرة خاصة في تطبيقها في عهد الخلافة الأول . وإن دراسته للخلافة من الناحية السياسية وتحولها إلى ملك في أيام معاوية يعد في الواقع مساهمة حقيقية في الفكر السياسي الاسلامي . وفصله « انقلاب الخلافة إلى الملك »^(٢) . دليل هاد في فهم التاريخ الاسلامي مع تداخله وتشعب حركاته وفي ضوء هذا الفهم يمرض لنا « كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاء المأمون الرقة ومصر وما بينهما »^(٣) لبيان موجز السياسة التي يجري بها ملوك المسلمين على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية . وإن هذا الخطاب في الواقع بيان سياسي من أروع ما ظهر في تاريخ السياسة عند البشر شمولاً ومخاطبة لآسمى أهداف الاجتماع والسياسة . وهو دون ريب يحمل المثل الأعلى لدولة الرعاية والعدل والمسئولية كما يصوره تراث الشريعة الاسلامية .

وعلى هذا النحو أخذ ابن خلدون يعالج الدولة في واقعها ، وفيما ينبغي أن تكون عليه ، مفصلاً القوانين التي تحكم عملها ورأساً المقاييس التي تحكم بها عليها

(٢) مقدمة ص ٢١٣

(٣) مقدمة ص ١٢٤ .

(٣) مقدمة ص ٢١٣

في الوقت نفسه . ولقد وضع بهذا النظام الفلسفي السياسي الذي عرضه في (المقدمة) حول دراسته للدولة أسس علم السياسة في اللغة العربية . ولا ريب أن ابن خلدون كان مدركاً لأهمية عمله في هذا الميدان إذ أنه اشترط لكتابة التاريخ كتابة مستفيدة واعية منزهة عن ارتكاب الأخطاء الفاحشة أن يكون المؤرخ عالماً بما أسماه (قواعد السياسة) . وذلك لأن السياسة المتمثلة عنده في عمل السلطان ، هي العامل الأول في تطور أحوال الأمم وعوائدها . ومن ثم فالعلم بقواعدها هو الذي يمنح المؤرخ النظرة المقارنة الثاقبة التي تصونه من الزلل .

ويكاد ابن خلدون بما قدمه في هذا الميدان أن يفرض (الناقد البصير) لمؤلفه — على حد تعبيره — بأن يسوق قولاً يبدو متناقضاً ، وهو أن ابن خلدون خرج يطلب علم التاريخ فجاءه (علم السياسة) .

الفصل الخامس

رفاعه رافع الطمطاوى

موقفه من الحكم فى ضوء التجربة الفرنسية

لقد التقت الحضارة الغربية بالحضارة المصرية الاسلامية فى تجربة رفاعه رافع الطمطاوى أثناء النصف الاول من القرن التاسع عشر . فالشاب الازهرى وجد نفسه فى باريس من سنة ١٨٢٥ - ١٨٣١ : وكان عليه أن يعيش حياة مختلفة كل لاخلاف عما تعود فى مصر من حياة خاصة وعامة ولم يكن فى رحلته طالباً للاستمتاع وإنما أوفد فيها طلباً للعلم . فهو موجه من والى مصر بين من أرسلوا فى بعثات تعليمية لا لإفادة ذاتية شخصية وإنما لإفادة يتصدها أول ما يصاد مصلحة الوطن من ناحية التنمية الفنية والعلمية للبلاد عن طريق بناء المصادر البشرية للثروة المعنوية والمادية . ولقد وعى رسالته وأدرك بعق حاجة البلاد إلى مثله . فعاش فى باريس معيشة مخططة المعالم واضحة الاهداف وأخذ على نفسه حتى فى أيام التحصيل والدرس أن ينقل إلى اللغة العربية فى كتابه « تلخيص الابريز فى تلخيص باريز » تجربة الحياة الفرنسية الجديدة فى أسلوب ناصع وفهم زكى لاعم .

فلم تقف به عبقريته عندما أمرت به الفرمانات المتتالية من الوالى من اهتمام « بالعلوم والفنون » فحسب ، وإنما أوحى اليه تقدير النظام السياسى الذى تمشى فى ظلاله فرنسا فى ذلك الوقت إذ رأى الصلة الوثيقة بين النظام السياسى وبين ازدهار الحضارة فى الداخل وبين إمكان انتصار الدولة فى الخارج ولذلك حرص على أن يظهر الخصائص الرئيسة للدولة الفرنسية فى عهده من ناحية النظم السائدة ومن ناحية المبادئ التى تقوم عليها . وإذ

يهتمنا أن نعرض لفكر رفاة السياسى ، فانه يمكن فهمه من ثانيا وصفه وتعليقاته على الدستور الفرنسى وعناصره المسكية والأرستقراطية والديمقراطية وعلى موقفه من ثورة فرنسا التى عاصرها فى سنة ١٨٣١ . وهو فى وصفه للنظام القائم فى فرنسا فى ظل ميثاق لويس الثامن عشر ، وفى وصفه لثورة الفرنسية عندما قض شارل العاشر ذلك الميثاق ، إننا يصدر دائما عن منهج مقارن بين الحكم فى فرنسا والحكم فى مصر ، وعن استهداف أن « يكون تدبيرهم العجيب عبء لمن اعتبر » فى بلاده . فهو فى تسجيله للقيود على الحكم المطلق والضمانات والحقوق التى كفلها الدستور الفرنسى لفرد إننا ينقل إلى بلاده الطابع التحررى الذى تشرب به بين الفرنسيين والمثال الواقعى الذى اتخذته التحررية فى السياسة الفرنسية . وقد يبدو أن مما يثير العجب أن يلتفت رفاة إلى الجانب السياسى التحررى من السياسة الفرنسية وأن يأخذ به ويتأثر به ، ولكن طبيعته الوضاعة وثقافته الاسلامية أهله لأن يدرك بعمق وثاقب نظر تفوق الفرنسيين فى نظم الحكم وأسه . فالاسلام قد درج منذ البدء على أن يكون الحكم جانبا هاما من جوانب الدين . وتلقى هذا الدرس فى مراكز الثقافة الاسلامية علماء المسلمين على ممر العصور ولقنوه لأجيالهم المعاصرة والمتعاقبة جيلا بعد جيل . ويمد رفاة الطهطاوى من هذه الناحية واثرا لثقافة الاسلامى ، وواعيا لدروسه ومجتهدا فى المزاوجة بينه وبين التجربة العقلية على أسس من المنهج العلمى التاريخى والمقارن . وهو فى هذا إنما يسير على المنهج الذى سار عليه مفكرو العرب منذ البدء حين همّلوا على بناء الحضارة العربية الجديدة من مزج بين تراث العرب وبين ما نقلوه من عناصر الحضارة المتعددة الجوانب . الأصول سواء كانت يونانية أو فارسية أو هندية أو مصرية

وغيرها من الحضارات التي وجدوها قائمة في دولتهم الواسعة بعد الفتح .
وأخذ بهذا التقليد الحضارى العربى الاسلامى وجدت طبيعة رفاة المتفتحة
الجزيرة مجالا خصباً فى الحضارة الفرنسية المزهرة المتحررة . فعمل على أن
يكون الرسول لبلاد لا فى ميدان الفكر وحده وإنما فى مجل الحضارة بشقيها
المعنوى والمادى .

ويمكننا أن نعرض لفكره السياسى والاجتماعى وأن نسجل منه النقط
الواضحة الآتية :

(١) الحكم الدستورى وسيادة القانون :

إن أهم مالفت نظر رفاة فى نظام الحكم الفرنسى أنه يقوم على دستور
هو « ميثاق » لويس الثامن عشر الذى منحه للأمة الفرنسية عند عودة الحكم
الملىكى إليها فى ظل أسرة البوربون . والذى يسمى La Charte . ويترجمه
رفاة بالشرطة . وقد قدر رفاة هذا الدستور حق قدره متأثراً فى ذلك
بالحركة الدستورية التى كانت نعم الحركات التحررية الأوروبية فى القرن
التاسع عشر . ولاحظ رفاة أن هذا الدستور يمتاز بأ كبير من مزية فهو :

١ - ينص على حقوق وواجبات فئات الشعب المختلفة من ملكية
وأرستقراطية وديموقراطية وأنه بذلك يمد عهداً بين الحاكم والمحكوم التزم
به كل منهما على عكس ما كان سائداً فى عهده فى مصر من عدم وجود دستور
أو ميثاق ملزم للحاكم . وهو بذلك يقيم سيادة القانون فى البلاد ، ويكفل
العدل فى ربوعها مما هو أساس لازدهار الحضارة ورواء الشعب واتصاره فى
ميادين الكفاح الداخلية والخارجية . واستطرد رفاة فى تمجيده للعدل
السائد فى ظل « الميثاق » أو « الشرطة » بأن ذكر أن العدل أصيل فى تراث

الشريعة الإسلامية .

٢ - وأن هذا الدستور وليد « العقل » لا « الشرع » كما هي الحال عند البلاد الإسلامية فالفرنسيون ليس لديهم شريعة دينية مثل المسلمين في عهده كمصدر للقانون ولكنهم وصلوا بالعقل إلى ما وصل إليه المسلمون بالشرع وذلك بتقديرهم أهمية العدل في الدولة وإقامتهم نظاما سياسيا يقوم عليه .

٣ - ويمتاز هذا الدستور كذلك بتوزيع السلطات بين الملك ومجلسيه التشريعيين ومجلس وزرائه ومجالسه الخاصة مما يكفل التخصص من ناحية وتقييد سلطة الحاكم من ناحية أخرى . وهكذا يلاحظ رقاؤه أن الحكم في ظل « الميثاق » الفرنسي ليس حكما مطلقا وإنما هو حكم مقيد . واستبعد توزيع السلطة في الدستور قيام دكتاتورية في البلاد . ووجد رقاؤه في الحكم المختلط السائد وسيلة لحفظ حقوق الحاكم والمحكوم في الوقت نفسه فلقد سار الحكم على أساس من القانون .

ويفصل رقاؤه القول في وصف هيكل الحكم الفرنسي وسلطاته ووظائفها على النحو الآتي :

« ولنعكف النظار عن تدير فرنساوية ، وتستوفي غالب أحكامهم ليكون تديرهم المعجيب عبرة لمن اعتبر ، فنقول : قد سلف لنا أن « باريس » هي كرمى بلاد الفرنسيين ، وهي محل إقامة ملك فرنسا وأقاربه وعائلته المسماة « البرييون » (بضم الباء الموحدة ، وسكون الراء وضم الباء الثانية) فلا يكون ملك فرنسا إلا من هذه العائلة .

وعملسكة فرنساوية متوارثة ، ومسكن ملك فرنسا (سراية) تسمى ، « التولرى » (بضم التاء وكسر الراء) ، والغالبا أن فرنساوية يعبرون عن

دايوان فرنسا بقولهم : « كايينة التولى » يعنى دايوان هذه السراية ، أى دايوان الملك .

ثم أن أصل القوة فى تدبير المملكة للملك فرنسا ، ثم للجماعة أهل « شمير دويير » (بفتح الشين ، وسكون الميم) يعنى دايوان « البير » أى أهل المشورة الأولى ، ثم لدايوان رسل العمالات ، ثم أن الدايوان الأول ، يعنى دايوان « البير » هو فى قصر « بياريس » يسمى قصر « لقسمبوغ » والدايوان الثانى فى قصر « بوربون » ، ثم إلى دايوان رسل العمالات دايوان الوزراء والوكلاء . ثم يسمى « الدايوان الخصوصى » ، وبعد ذلك يوجد دايوان يسمى « دايوان سر الملك » ودايوان يسمى « دايوان الدولة للمشورة » فينشد ملك فرنسا صاحب قوة تامة فى مملكته بشرط رضا تلك الدواوين المذكورة ، وله خصائصات آخر سيأتى ذكرها فى السياسة الفرنسية .

ووظيفة أهل دايوان « البير » تجديد قانون مققود ، أو أبقاء قانون موجود على حاله ، ويسمى القانون عند الفرنسية : شريعة ، فلذلك يقولون : شريعة الملك الفلانى ومن وظيفة دايوان « البير » أن يعضد حقوق تاج المملكة ، ويحامى عنه ، ويمنع سائر من يتعرض لها . وانعقاد هذا الدايوان يكون مدة معلومة من السنة ، فى زمن اجتماع دايوان رسل العمالات . باذن ملك الفرنسيين . وعدد أهل ذلك الدايوان غير منحصر فى عدة مخصوصة ولا يقبل دخول الانسان فيه إلا وهو ابن خمس وعشرين سنة ولا يشرك فى الشورى إلا وهو ابن ثلاثين سنة مالم يكن من بيت المملكة ، والا فبمجرد ولادته بحسب من أهل هذا الدايوان ويشرك فى المشورة حين يبلغ عمره خمسا وعشرين سنة .

وكانت وظيفة «البيرية متوارثة» لذكور فيقدم أكبر الأولاد ، ثم بعد موته يقدم من يليه وهكذا .

ووظيفة ديوان رسل الممالك غير متوارثة ، ووظيفتهم امتحان القوانين والسياسات والأوامر والتدبير والبحث عن إيراد الدولة ومدخولها ومصرفها والمنازعة في ذلك والممانعة عن الرعيه في المكوس والفرد وغيرها ، إبعاد الظلم والجور . وهذا الديوان مؤلف من عدة رجال ينصبهم أهالى الممالك وعدددهم أربعمئة وأثمانية وعشرون رسولا ولا يقبل إلا من يكون سنة أربعين سنة ولا بد أن يكون لكل واحد منهم عقارات تبلغ فردبها ألف فرك كل سنة . وأما الوزراء فأنهم متعددون ، فمنهم وزير الأمور الداخلية ، ثم وزير الحرب ثم وزير الأمور الخارجية ، ثم وزير البحر والخارجين من بلاد الفرنسيين التازلين ببلاد يعمرونها ، في غير بلاد الفرنسيين ، ثم وزير الخزينة ، ثم وزير الأمور الدينية ، ثم وزير تعاليم الفنون والصنائع ، ثم وزير التجارات ووزير الأمور الداخلية نظير (السكتخدا) بزمصر ، ووزير الخزينة نظير الخازندار ووزير التجارات نظير ناظر التجارات ، ووزير الأمور الخارجية نظير رئيس أفندى بالدولة العثمانية ، ووزير الحرب نظير ناظر هموم الجهادية ، وهكذا . غير أنه عندنا ليس وزيراً وعندهم ، يعدونه من الوزراء .

وأما الديوان المنصوصى فإنه تخصيص الملك لجماعة بمشورته بإيام على مادة مخصوصة ، والمالب على أهل هذا الديوان كونهم من أقاربه ووزرائه :

وأما ديوان سر الملك فإنه يتألف من وزراء السر ومن أربعة وزراء آخر ، لهم وزارة مطلقة ثم جماعة من أبواب المشورة في الدولة .

وأما ديوان الدولة فإنه يتألف من يعينه الملك من أقاربه من الوزراء التسعة

السكان من سر الدولة ، ثم من وزراء الدولة المطلقين ، ومن أبواب الشورة ، ومن جماعة وكلاء على التقارير ، ومن جماعة يستمعون المشورة ليتعلموا تدير الدولة .

ومن ذلك يتضح لك أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، وأن السياسة الفرنسية هي قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين وأن ديوان « البير » يمانع عن الملك وديوان ورسل العمالات يحامي عن الرعية ، والقانون الذي يمشى عليه الفرنسية الآن ويتخذونه أساساً لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم مؤسسه المسمى لويز الثامن عشر (بضم اللام وكسر الواو) ولا زال متبعاً عندهم ومرضياً لهم ، وفيه أمور لا ينكر ذو العقول أنها من باب العدل .

والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة ومعناها في اللغة اللاتينية ورقة ثم تسمح فيها ، فاطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة ، فلنذكره لك ، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف اقتادت الأحكام والرايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً والعدل أساس العمران .

ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه العلماء والحكماء أو في ضده ، من كلام بعضهم : ظلم اليتامى والأيامى مفتاح الفقر . والحلم حجاب الآفات . وقلوب الرعية خزائن ملكها ، فله أودعه إياها وجده فيها . وقال آخر : لا سلطان إلا برجال ولا رجال إلا بمال ، ولا مال إلا بمسألة ، ولا مسألة إلا ببدل . وقيل

قما يقرب من هذا المعنى : سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم . وقال بعضهم . أبلغ الأشياء في تدبير المملكة تسديدها بالعدل ، وحفظها من الخلل . وقيل : إذ أردت أن تطاع فأطلب مايستطاع ، أن المولى إذا كلف عبده مالا يطيقه فقد أقام عذره في مخالفته . وقال بعضهم شعراً يفيد أن النصر يتوقف على العدل :

تروم ولاية الجور نصراً على العدا وتهيأت يلقى النصر غير مصيب
وكيف يروم النصر من كان خفة سهام دعائم من قسى قلوب ؟
وقال آخر :

لا يفلح القتال والظالم والبعى مرعى نبتة وخيم
فضجع الظالم بش المضجع ومصرع الباغي قبس المصرع
إن القصاص واقع بالمثل والدهر يجزى يسير الفعل
وفي هذا القانون عدة مقاصد : المقصد الاول الحق العام للفرنساوية . الثانى : كيفية تدبير المملكة ، الثالث : فى منصب ديوان « البير » . الرابع : فى منصب « ديوان رسل العملات » الذين هم أمناء الرعايا ونوابهم . الخامس : فى منصب الوزراء . السادس : فى طبقات القضاة وحكمهم . السابع : فى حقوق الرعية

(ب) الحقوق : ١ - المساواة والعدل

لعل أروع ما استلفت نظر رفاة بعد وصفا لجهاز الحكم فى فرنسا وتحميه لسيادة القانون هو الباب الذى أفرده ميثاق لويس الثامن عشر لمبحث الحقوق وسماه « الكلام على حق الفرنساوية المنسوب لهم » . وجرى فى عرضه لموضوع الحقوق مجرى علماء الاسلام التقليدى الذى يؤمن بذكر النص ويتبعه بالتطبيق والشرح والتأويل . فقد ذكر نص مواده فى اثنى عشر مادة وهى كما يأتى :

المادة الاولى : سائر الفرنسيون مستوون قدام الشريعة .

المادة الثانية : يملكون من أموالهم بغير امتياز شيئاً معيناً لبيت المال ، كل إنسان على حسب ثروته .

المادة الثالثة : كل واحد منهم متأهل لأخذ أى منصب كان وأى رتبة كانت .

المادة الرابعة : ذات كل واحد منهم يستقل بها ، ويضمن له حريتها ، لا يتعرض له إنسان الا ببعض حقوق مذكورة فى الشريعة ، وبالصورة المعينة التى يطلبه بها الحاكم .

المادة الخامسة : كل انسان موجود فى بلاد الفرنسيين يتبع دينه كما يجب لا يشاركه أحد فى ذلك ، بل يعان على ذلك ويمنع من يتعرض له فى عبادته .

المادة السادسة : يشترط أن تكون الدولة على الملة (القاثوليكية) الجوارية الرومانية .

المادة السابعة : تعمير كنائس (القاثوليكية) وغيرهم من النصرانية يدفع له شئ من بيت مال النصرانية ولا يخرج منه شئ لتعمير مما بد غير هذا الدين .

المادة الثامنة : لا يمنع انسان فى فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ، ويطبعه بشرط لا يضر ما فى القانون فاذا ضر أزيل

المادة التاسعة : سائر الاملاك والاراضى ، حرم فلا يتعدى أحد على ملك آخر .

المادة العاشرة : للذين يدينون غيرها أن تكرر انساها على شراء عقاره لسبب عام النفع ، بشرط أن تدفع ثمن المثل قبل الاستيلاء

المادة الحادية عشرة : جميع ما مضى قبل هذا القانون من القوانين والقوانين يجب

نسيانه ، وكذلك ما وقع من المحكمة وأهل البلد .

المادة الثانية عشر : أخذ المساكر يرتب وينقص عما كان عليه وقد يعين بقانون معلوم وضع مساكر في البر والبحر .

ولقد أخذ رقاعة بعد تسجيله لمواد الحقوق التي يستمتع بها المواطنون الفرنسيون في عهده ، يشرحها شرحاً واقعياً مقارناً في ضوء التطبيق العملي الذي شاهده في فرنسا ، ويضيف إلى ذلك تعقيباته المستمدة من التجربة الفكرية والتاريخية والبلاغية والدينية . وفوق ذلك فالمراقب لهذا التحليل الذي قام به يرى أنه قد وصل إلى تكوين فلسفة سياسية واجتماعية تحررية تظهر جوانبها من خلال التفاصيل التي يسردها .

١ - فهو يؤكد أهمية المادة الاولى من سجل الحقوق في أقامتها للمدلول من الطريف أنه قد وحد بين الحرية والمساواة في تفسيره لهذه المدة اذ يقول « ان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على الانسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة » كما ظهرت واقعة ونظراته العلمية في أدراكه أن الحرية بذلك هي العدل ، وأن العدل نسبي ، « وبالجملة إذا وجد العدل في قطر من الاقطار فهو نسبي إضافي لاعدل كل حقيقى » وعلى طريقة التأليف الاسلامى يعرض تعليقه على حق المساواة عند الفرنسيين كما يأتى :

« قوله في المادة الاولى : سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة ، معناه - اثر من يوجد في بلاد فرنسا من رفع ووضع لا يختلفون في اجراء الأحكام المذكورة في القانون حتى أن الدعوى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره ، فانتظر إلى هذه المدة الاولى فأنها لما تسلط عظيم غل إقامة العدل

وأسماع المظلوم، وأرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام. ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند فرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم في الآداب الحضارية.

وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف وذلك. لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى في الأحكام والقوانين، بحيث لا يمحور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة المعتبرة. فهذه البلاد حرية بقول الشاعر :

وقد ملأ العدل أقطارها وفيها توالى الصفا والرفا
وبالجملة إذا وجد العدل في قطر من الأقطار فهو نسي إضافي لا عدل كلي حقيقي فانه لا وجود له الآن في بلدة من البلدان، فهو كالايمان الكامل والحلال انصرف، وأمثلة ذلك ونظائره، فلا معنى لحصر المستحيل في القول والعناء. والحل الوفي. كما هو مذكور في قوله :

لما رأيت بنى الزمان ومسا بهم خل وفي للشدند اصطفى
أيقنت أن المستحيل ثلاثة القول والعناء والحل الوفي
مع أن ذلك ممنوع في العناء، فأنها نوع من الطيور، موجود الأفراد يذكر عند أبواب علم الحشائش. وذكر الثعلبي في قصص الأنبياء قضية العناء مع سيدنا سليمان في تكذيبها بالقدر، نعم لا وجود للعناء بالمعنى المشهور عند العامة من العرب والأفرنج من أنها من أعلاها عقاب ومن أسفلها أصد، وعلى كل حال فلها في الجملة وجود.

ولم يستلفت نظر رفاة ما يستمتع به الفرنسيون من حقوق وحسب ، وإنما أعجب كذلك بما ينطوى عليه الحق من واجب ، ودفع الضرائب وتنظيمها وما يحكم جمعها من قواعد العدل قد جعل رفاة يشيد بدورها في بناء الدولة . ولا شك في أنه قد لاحظ أن محاكاة نظام الضرائب المستحدث في فرنسا ذات فزع يعود على الدولة وعلى المواطنين في الوقت نفسه خاصة في حالة قصور المال المجموع عن الطريق الشرعى ، وفي حالة الظلم الذى يقع بأصحاب الأموال مثلما كان الأمر في عهد محمد على . وهو يطلق على ذلك بقوله :

« وأما المادة الثانية فأنها محض سياسية ، ويمكن أن يقال : أن (الفرد) ونحوها لو كانت مرتبة في بلاد الاسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفس ، خصوصاً إذا كانت الزكوات والنفى والغنمية لا تقضى بمحاجة بيت المال ، أو كانت ممنوعة بالكليّة وربما كان لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الامام الأعظم ، ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء . « الحراج عمود الملك » ومدة إقامتى بياريس لم أسمع أحداً يشكو من المكوس (والفرد) والمجبايات أبداً ، ولا يتأثرون ، بحيث أنها تؤخذ بكيفية لا تضر بالمعطى ، وتنفع بيت مالهم ، خصوصاً وأصحاب الأموال في أمان من الظلم والرشوة » .

٣ - تكافؤ الفرص في المناصب والمراتب :

وأنة لمن أروع ملاحظات رفاة على ماقروه ميثاق لوبس الثامن عشر يتمثل في تعليقه على حرية العمل وعدم تجميدة باتباع نظام التوارث للوظيفة . وهو في هذا يمد من أحسرار المفكرين ولا يرتبط في هذا المجال بأصحاب

المدرسة المثالية في السياسة الذين يرون أن لكل واحد هملاً يؤديه كواجب نحو الدولة في مركز معين له ، كما ذهب إلى ذلك بوزانكيت وبرادلي من قادة مدرسة الكفوردي الثانية . وإن رفاة في هذا يكاد يطلق تعليقاً شخصياً أو توبيخاً جرافاً على نفسه ، إذ أن ما أتيج له من فرص التعليم في الخارج قد فتح أمامه آفاقاً واسعة لخدمة بلاده والترقي في سلم المناصب والمراتب حسب مؤهلاته الطبيعية والمكتسبة . وقد ربط في تعليقه بين تكافؤ الفرص في التعليم والعمل ربطاً حديثاً مستثيراً وإن كان يصطبغ في منشئه بتحرر الفكر الاسلامي من الأخذ بنظرية الحواجز والقيود الاجتماعية والاقتصادية في ميدان الثقافة والمجتمع . فساق في تأييد وجهة نظره بحرية العمل أدلة تاريخية وسيكلوجية واعتمد في دفاعه على أن شخصية الفرد ومواهبه لا يمكن أن تكون في جميع الأحوال وظيفة من وظائف الوراثة عن الأبوين . وهكذا فإنه تفرد شخصية الفرد تعطيه الحق في اختيار العمل المناسب له وليس المناسب لأبيه مما يستتبع حرية الحركة الاجتماعية من أسفل السلم الاجتماعي إلى أعلاه ، ويستتبع كذلك إسناد العمل المناسب لصاحب المؤهل المناسب .

ويعرض رفاة فلسفته الاجتماعية والتعليمية على النحو الآتي :

وأما المادة الثالثة فلا ضرر فيها أبداً ، بل من مزايا أنها تحمل كل انسان على تهدي تعلمه ، حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه ، وبهذا كثرت معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة مثل أهل الصين والهند ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف ، ويبقى للشخص دائماً حرفة آية .

وقد ذكرنا بعض المؤرخين أن مصر في سالف الزمان كانت على هذا المنوال ، فان شريعة قدماء القبط كانت تمنح لكل إنسان صنعة ، ثم يجعلونها

مشاورة عنه لأولاده قيل سبب ذلك أن جميع الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة ، فكانت هذه المادة من مقتضيات الأحوال ، لأنها تعين كثيراً على بلوغ درجة السكندر في الصنائع ، لأن الابن يحب عادة مارأى أباه بفعله عدة مرات بمحضته ، ولا يكون له طمع في غيره ، فهذه المادة كانت تقطع عرق الطمع ، وتجعل كل إنسان راضياً بصنعة ، لا يتنقى أعلى منها ، بل لا يبحث إلا عن اختراع أمور جديدة نافعة لحرفته وتوصل إلى كمالها . انتهى .

ويرد عليه أنه ليس في كل إنسان قابلية لتعلم صنعة أبيه ، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائباً في هذه الصنعة ، والحال أنه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله ، وبلغ أماله .

٤ — الحرية الشخصية :

ولقد لاحظ رفاة أن كفالة الحرية الشخصية في الحياة والتعامل والدين قد ظهر أثره النافع بين المواطنين والفرقاء على حد سواء . ولذلك يلاحظ أن الحرية الشخصية التي سادت في فرنسا قد اجتذبت إليها مقام العدد العديد من الغرباء مما كان له أثر في ازدياد السكان من الوطنيين والأجانب . وتتلخص الحرية في المواد الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة .

٥ — حرية الرأي والنشر والصحافة :

ولقد حظيت المادة الثامنة من ميثاق لويس الثامن عشر بتعليق مستفيض نسبياً من رفاة . فهي خاصة بتقرير حرية الرأي وإعلانه قولاً أو كتابة ونشراً . وأهم رفاة بنشر الرأي في الصحافة على وجه الخصوص . ويبدو أنه قد دهش لأثر حرية الصحافة في حياة القوم ، فهي تنقل إليهم الجديد من الأخبار والكتوف العمالية وامتيازات الأخلاقية على الحميد والسوء من

الأحداث وتعمل على انصاف المظلوم . فهي إذن في رأيه قوة شعر بانقادها في بلاده من قوى التنوير والتثقيف والأخلاق والمدل . وهي فوق ذلك قوة من قوى الديمقراطية تعطى الحرية لنشر الرأى أيا كان مصدره سواء جاء عن « الجليل أو الحقير » . ولم يكن رفاهه بالطبع مصدقا لكل ما ينشر في « الجورنالات » و « الكازيطات » إذ « قد يوجد فيها من الكذب مالا لا يحصى » ، ولكن رغم ذلك فهو يمجّد أثرها في حياة المجتمع وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

ويبين رفاعة أثر حرية الرأى والنشر خاصة في الصحافة على النحو الآتى :
وأما المادة الثامنة فإنها تقوى كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله ، مما لا يضر غيره ، فيعلم الانسان سائر ما فى نفس صاحبه خصوصا الورقات اليومية المسماة « بالجورنالات » و « الكازيطات » الأولى جمع (جرنال) والثانية جمع (كازيطه) فان الانسان يعرف منها سائر الأخبار المتجددة ، سواء كانت داخلية أو خارجية ، أى داخل المملكة أو خارجها .
وإن كان قد يوجد فيها من الكذب مالا يحصى ، الا أنها قد تتضمن أخبارا تشوق نفس الإنسان إلى العلم بها ، على أنهار بما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق ، أو تنبيهاً مفيدة أو نصائح نافعة ، سواء كانت صادرة من الجليل أو الحقير ، لأنه قد يخطر ببال الحقير مالا يخطر ببال العظيم ، كما قال بعضهم :
لا تحقر الرأى الجليل ، يأتيك به الرجل الحقير فان الدرة لا يستهان بها ،
لهوان غواصها وقال الشاعر :

لما سمعت به سمعت بواحد ورأيتة فاذا هو الثقلان
فوجدت كل الصيد فى جوف الفرا ولقيت كل الناس فى انسان

ومن فوائدها : أن الانسان إذا فعل فعلا عظيماً ، أو رديئاً ، وكان من الأمور المهمة كتبه أهل (الجورنال) ليكون معلوماً للناس والعالم ، لترغيب صاحب العمل الطيب ، وردع صاحب الفعلة الخبيثة ، وكذلك إذ كان الإنسان مظلوماً من انسان ، وكتب مظالمه في هذه الورقات ، فيطلع عليها الخاص والعام . فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ، ولا تبديل ، وتصل إلى محل الحكم ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر .

٦ — الملكية الخاصة والعامه :

لم يكن ليستطيع رفاة أن يترك تنظيم الملكية من غير تعليق . فهو يرى في تقرير الميثاق الفرنسي لحرية الملكية رأياً محموداً « فأنها عين العدل والانصاف ، وهي واجبه لضبط جور الأقوياء . على الضعفاء » وذلك ما قرره المادة التاسعة من الميثاق ، ولكن المادة العاشرة أبحاث الملكية العامة للدولة وذلك باقرار حق انتزاع الملكية الخاصة من أجل الصالح العام على شرط قيام الدولة بالتعويض بأن « تدفع عن المثل قبل الاستيلاء » .

(ج) الثورة :

ويبدو رأي رفاة الثاقب وقدرته الفاتحة على الملاحظة والوصف الدقيق من عرضه لثورة الفرنسية سنة ١٨٣٠ ضد شارل العاشر ، وتقدير آثارها القومية والدولية إبان اشتغالها وتفاعلها بين أهل باريس والأقاليم . ولم يسع رفاة الذي مجد الحقوق الديمقراطية المتحررة التي كان الفرنسيون يستمتعون بها في ظل ميثاق لويس الثامن عشر إلا أن يتجاوب والشعب الفرنسي في انتفاضه على الملك شارل العاشر عندما عمل على انتزاع تلك الحقوق الواحد

بعد الآخر من الشعب فلقد انسكر مع الفرنسيين الغاء شارل العاشر الحرية
الرأى والنشر وذلك بتقييد الصحافة وفرض الرقابة. كما أذكر موم منه تعديل
النظم التي كانت تحكم إرسال رسل العائلات ونواب الشعب إلى المجالس التشريعية
بباريس . وانتهى من تحليله الموقف الرجعى الذى وقفه شارل العاشر بأن الرجل
كان أحق وفاضلا فى الرأى حين أتبع قوانينه الظالمة بتعيين الفلاة من الأمراء
والمسكرين ورجال السياسة فى المناصب القيادية فى الدولة كما فعل مثلا فى
تقليده الوزارة للوزير « بولنيق » وهو معلوم المذهب والتدبير ، معنى أنه
يميل إلى كون الأمر لا يكون إلا للملك »

ويقوم رفاعه تحليله للثورة التي يسميها بالفتنة على أسس سيكلوجية . وهو
فى هذا الميدان يمكن اعتباره من بين الذين يربطون بين السياسة وعلم النفس
ربطاً وثيقاً فى العصر الحديث . فهو يرى أن شارل العاشر لم يقدر مبلغ اعتناق
الفرنسيين للحرية وإيمانهم بها بل وأهم من ذلك تعودهم إياها « لا سيما وقد
عهد الفرنسيون بصفة الحرية وألقوها ، واعتادوا عليها وصارت عندهم من
الصفات النفسية » وإن رفاعه فى هذه الملاحظة قد وصل إلى لب الحقيقة فى
التحليل السياسى والنفسى لموقف الفرنسيين من رجعية شارل العاشر ، إذ أنه
ليس أسمى على الشعوب — كما هى الحال عند الأفراد — من خيبة الآمال
وكسر العادات والتقصير فى تحقيق المتوقعات . ولهذا فإن رفاعه بعد أن وصف
الثورة فى تحفيزها وتجميع عواملها واشتعالها باضراب الصحف وما تلاه من
اضراب المتاجر والمصانع والمدارس وما أعقب ذلك من مذابح ودماء بين
حرس الملك والشعب والخفر الأهلى ، كان يرى أنه كان من الأجدر للملك
شارل العاشر أن يفق وأن يصفح لا أن يقسو وأن الشعب فى حياته اليومية
وحضارته الجديدة .

ووسط تحطيه السيكلوجى لثورة فى عنفها ومحاولة الشعب أن يثير غضب المواطنين جميعاً يمرض القتل فى الشوارع كضحايا لعنف الملك وأعوانه قد أضاف كذلك أن الشعب ممثلاً فى أهل المشورة من رسل العمالات قد اختار لافيت رئيساً للحكم المؤقت . ويضيف رفاعة فى تعليقه على الاختيار أن لافيت ليس له من صفة تؤهله لهذا المنصب سوى حبه للحرية وإيمانه بها وثباته على مبدئها منذ اشتراكه فى الثورة الفرنسية الأولى . ويعلق . على ذلك بقوله ككفيه مسلم أنه « مما يشاهد فى سائر بلاد الدنيا أن التصور ليس دائماً على قدر المعرفة إن كانت المعرفة موجبة له بالشرع والطبع . ومن الغريب أن مثل هذا الأمر يقع أيضاً فى البلاد الحسنة التمدن » فهو قد لاحظ أن لافيت أعظم الناس مقاماً ، لا قريحة وفهما « ويبدو أن رفاعة كان فى هذا التعليق يتذكر اشتراط فقهاء المسلمين العلم فى الخليفة ، وإن كان فقهاء مثل الغزالي قد أعفوه من هذا الشرط اعتماداً عن نيابة العلماء عنه فى هذا المجال ،

ويظهر تحليل رفاعة للثورة واضحاً . وما تضمنه ذلك من آراء له من وصفه الآتى :

« قد سبق لنا من القوانين السالفة فى الكلام على حقوق الفرنساوية فى المادة الثامنة أنه لا يمنع انسان فى فرنسا من أن يظهر رأيه ؛ ويكتبه ويطبعه ، بشرط أن لا يضر ما فى القوانين ، فان أضربه أزيل ، فلما كانت سنة ١٨٣٠ ، وإذا بالملك قد أظهر عدة أوامر ، منها : النهى عن أن يظهر الانسان رأيه ، وأن يكتبه أو يطبعه بشروط معينة ، خصوصاً «الكازيطات» اليومية ، فإنه لا بد فى طبعها من أن يطلع عليها أحد من طرف الدولة ، فلا يظهر منها إلا ما يريد إظهاره ، مع أن ذلك ليس حق الملك وحده ، فكان

لا يمكنه عمله بقانون ، والقانون لا يصنع إلا باجتماع آراء ثلاثة : رأى الملك ورأى أهل ديوانى المشورة يعنى ديوان البير ، وديوان الرسل العمالات فصنع وحده ما لا ينفذ إلا إذا كان صنفه مع غيره ، وغير أيضا فى هذه الأوامر شئت فى مجمع اختيار رسل العمالات . يعنى فى الذين يختارون رسل العمالات ليتمثلوها فى « باريس » وفتح ديوان العمالات قبل أن يجتمع مع أنه كان حقه ألا يفتحها ألا بعد اجتماعهم كما فعله فى المرة السابقة ، وهذا كله على خلاف القوانين . ثم أن الملك لما أظهر هذه الأوامر كأنه أحس فى قصة بحصول مخالفة ، فأعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء مشهورين بأنهم أعداء للحرية التى هى متصد رعية الفرنساوية ، وقد ظهرت هذه الأوامر بفته حتى ظهر أن الفرنساوية كانوا غير مستعدين لها ، وبمجرد حصول هذه الأوامر قال غالب المعارفين السياسيات : انه يحصل فى المدينة محنة عظيمة يترتب عليها ما يترتب — كما قال الشاعر :

أرى بين الرماد ويضجر ويوشك أن يكون له ضرام
فان النار بالعبدان تذكو وأن الحرب أولها الكلام

ففى مساء اليوم الذى ظهرت فيه هذه الأوامر فى « الكازيطات » أخذ الناس فى الحركة بقرب المحل المسمى « بالرويال » يعنى « السراية السلطانية التى سكنها عائلة أقارب الملك المسماة « عائلة أورليان » التى منها الملك الآن ، ولهذا الوقت ظهر النعم على وجوه الناس ، وكان هذا يوم السادس والعشرين فى شهر يوليو ، وفى يوم السابع والعشرين منه لم يظهر غالب « كازيطات » لحرية لعدم رضاها بالشروط ، فلذلك بلغت الأوامر جميع الناس ، وحصلت احركة عظيمة بمدم ظهور « الكازيطات » التى من عادتها أنها لا تقتر عن

الظهور الالهم عظيم ، فأغلقت «الورشات» والمعامل (والفبريات) والمدارس
 فظهر بعض كازيطات الحرية أمرة بصبيان الملك والخروج عن طاعته ، ومعددة
 لمساوية وقرقت على الناس من غير مقابل وبهذه الديار ، بل وفي غيرها قد
 يبلغ الكلام . حيث تقصر السهام . خصوصا مادة الخطابات فأنها قوية
 وخصوصا بلاغة الانشاء ، فلها مدخلة عظيمة كما قيل : إن نزل الوحي على
 قوم بعد الأنبياء نزل على لطفاء الكتاب خصوصا إذا كان ما يذكرك في تلك
 اليوميات مقبولا عند العامة ، ومقصودا عند الخاصة فان هذا هو عين البلاغة
 الصحيحة ، إذ هي ما فهمته ، ورضيت به الخاصة ، فلما سمع بذلك ولاية الحسبة
 حضروا في المحال العامة ، ومنعوا الناس من قراءة هذه «الكازيطات»
 وحاصروا مطالبها . وهما بكسر آلات الطباعة ، وكسروا بعضها ، وحبسوا
 من أنهموه من الطابعين (وبهدلوا) كثيرا من أظهر شيئا مخالفا لترتيب الملك
 من الرعية ، وهذا أيضا مما قوى غضب الفرنساوية ، فكتب أبواب هذه
 الكازيطات يعنى رؤساء الفرنساوية الذين هم يكتبون فيها آراءهم ورقة انكار
 وأشهرها وعددوا نسخها ، ولصقوها بجدران المدينة وأمروا فيها الرعية
 بالحرب ؛ وعينوا محله ، وكان الميعاد في درب «سراية باليروايل» فازدحم
 فيه كثير من الأمم ، وفيما حوله من الحارات ، فكانت المساكن السلطانية
 تحاول تفريق هذا الازدحام ، فعظم دوى الرعية ، وكثرت أصواتهم ، وظهر
 غيهم في سائر الدروب والحارات ، فهجم المسكر على الرعية ، والتحم القتال
 بين الفريقين ، فكانت الرعية تقاتل أولا بالأحجار والمساكن بالسيوف
 وآلات الحرب ، فكثر القتال وعظمت المطاردة من الجانبين ، ثم بحث الرعية
 عن آلات الحرب . وظهر صوت البارود من الجانبين ، في مدينة «باريس»
 فكانما لسان حال الفرنساوية الذى هو أصدق من لسان مفالمهم جعل يقول:

« إن ابن عمك فيهم رماح »

فمظم القتال وكان أكثر القتول والجروح من الرعية ، كما قال الشاعر :

فالحرب تنكح ، والنفوس مهورها ما بين أبنكار تسزف وعون
وترى الدماء على الجراح طوافيا وكأنها رمد بنجل عيون

فاشتد غضبهم ، وعرضوا القتلى في المحال العامة ، لتحريض الناس على القتال
واظهار عيوب الساكر وقامت أنفس الناس على ملسكم ، لاعتقادهم أنه أمر
بالقتال ، فامرت بهذا الوقت بحارة إلا وسمعت فيها السلاح السلاح ، أدام
الله الشرطة ، وقطع دار الملك فن هذا الوقت كثر سفك الدماء ، وأخذت
الرعية الأسلحة من السيوفية بشراء أو غضب . وأغلب العملة والصنائية
خصوصاً الطبايعين هجموا على (القرقولات) وخانات الساكر ، وأخذوا
منها السلاح والبارود ، وقتلوا من فيها من الساكر وخلع الناس شعار الملك من
الحوانيت والمحال العامة ، وشعار ملك الفرنسيين هي صورة « زهرة الزنبق »
كما أن شعار ملك الاسلام « صورة هلال » وملك الموحية « صورة عقاب »
وكسروا قناديل الحارات وقلعوا بلاط المدينة ، وجمعوا في السكك المطروقة ،
حتى يتعذر مشى الفرسان عليه ، ونبهوا (جيجانات) البارود السلطانية . فلما
أشدت الامر وعلم الملك بذلك وهو خارج أمر بحمل المدينة محاصرة حكماً ،
وجعل قائد الساكر أميراً من أعداء الفرنساوية مشهوراً عندهم بالخيانة لذهب
الحرية ، مع أن هذا خلاف الكياسة والسياسة والرياسة ، فقد دلم هذا على
أن الملك ليس جليل الرأي ، فانه لو كان كذلك لأظهر أمارات العفو والسماع
فاين عفو الملك أبى . للملك ولما ولى على عساكره إلا جماعة عقلاء ، أحبابا
له والرعية ، غير مبغضين ولا أعداء ، ولكن أراد هلاك رعائاه حيث نزلهم

بغزله أعدائه ؛ مع ان استصلاح العدو أحزم من استهلاكه ، ويحسن قول بعضهم :

عليك بالحلم وبالحياة والرفق بالذنب ، والاهضاء
إن لم تقل عثرة من يقال يوشك أن يصيبك الجمال
فماد عليه ما فعله بنقيض مراده ، ويتظير مانواه لأضداده ، فلو أنعم في
إعطاء الحرية ، لامة بهذه الصفة حرية ؛ لما وقع في مثل هذه الحيرة ونزل عن
كرسيه في هذه المحنة الاخيرة ، لا سيما وقد عهد فرنساوية بصفة الحرية
وألفوها ، وأعتادوا عليها وصارت عندهم من الصفات النفسية ، وما أحسن
قول الشاعر :

وللتاس عادات وقد ألفوها لها سنن يرعونها وفروض
فن لم يعاشرهم على العرف بينهم فذاك ثقل عندهم وبفيض

وفي الثامن والعشرين أخذت الرعية من يد العساكر محلا يسمى : « دار
المدينة » الذى هو محل شيخ مدينة باريس . فمئذ ذلك ظهر الحفر الأهلى يعنى
« الرديف » وهم عساكر كانت سابقاً تحفر الأهالى ، كما أن الملك عساكر
(ورديان) تحفروه وقد كانت أبطلهم الملك « شرك » أو « كرلوس العاشر »
فلما وقمت الفتنة ظهروا ليمانوا عن الرعية . فشهبوا أسلحتهم للقتال : « وطردوا
سائر العساكر من محلم . وأحرقوا كثيراً منها ، وفي هذه الأوقات أرتفعت
الحاكم ، وصار الحاكم هو الرعية ، ولم يكن للدولة عمل شئ . فقد بذلت ما عندها
من قوة لاختاد ذلك وتسكينه فلم تقدر عليه . فكان جميع المحافظين متحركين ،
(الطليعة) معينة لاثني عشر ألفاً من الورديان السلطاني ، وستة آلاف من

عساكر الصف ، فكانت جملة العساكر السلطانية ثمانية عشر ألف نفس غير الطبقية والمحافظين ، وكان من يحمل السلاح من الرعية أقل من هذا العدد ولكن من لا يحمل السلاح يحارب بالأحجار ، أو يعين المتسلح وبعد أخذ دار المدينة وسلب المدافع من العساكر الحربية ظهر انهزام العساكر السلطانية بالبلدة ، ثم ذهبوا إلى الديون المسمى «لور» وإلى قصر «طويلريا» وهو (سراية الملك) ووقع الحرب فيهما بين العساكر وأهل البلدة ، بينما هم في الحرب بهذا المحل إذ انتشر البريق المثلث الألوان الذي هو علامة الحرية على الكتائب والهيكل العامة ، ودقت نواقيس الخطر لأعلام سائر الناس داخل وخارج «باريس» من أهل المدينة أو غيرها ، بطلب حمل السلاح منهم للاستعانة على العساكر ، فلما رأت العساكر أن النصرة للرعية ، وأن ضرب السلاح على أهل بلادهم وأقاربهم عار عليهم امتنع أغلبهم . وعزل كثير من رؤسائهم نفسه من منصبه : وفي اليوم التاسع والعشرين في الصباح ، ملك أهل البلد ثلاثة أرباع المدينة ، ووقع أيضا في أيديهم قصر «طويلريا» و«لور» فلكوهما ، ونشروا عليهما بريق الحرية ؛ فلما سمع بذلك سر عسكر المأمور بادخال أهل «باريس» في طاعة السلطان ، رجع ، فكان هذا تمام نفرة أهل البلد ، حتى أن العساكر دخلت تحت (بريق) الرعية ، ومن هذا الوقت ترتب حكم وقفي وديوان مؤقت ، لنظم البلاد حتى ينحط الرأي على تولية حاكم دائم ، وكان رئيس هذا الحكم المؤقت سر عسكر ، المسمى «لافيت» وهو الذي قاتل في الفتنة الأولى لحرية أيضا ، وهذا الرجل شهير بأنه يحب الحرية ، ويحامي عنها ، ويعظم مثل الملوك بسبب اتصافه بهذا الوصف وكونه على حالة وحدة ومذهب واحد في «البوليقيقة» وليس صاحب قريجة ،

مستخرجا للعلوم من حيز المدم كغالب رجال الفرنسية ومشايرهم خصوصا في العلوم العسكرية ، ولكن أعظم الناس مقاما ، لا قريحة وفهما ، وليس المراد القدح في معرفته ، بل في انهاء الرياضة اليه ، ومما يشاهد في سائر بلاد الدنيا أن التصدر ليس دائما على قدر المعرفة وأن كانت المعرفة موجبة له بالشرع والطبع ، ومن الغريب أن مثل هذا الأمر يقع أيضا في البلاد الحسنة التمدن ، وأظن أن هذا كله مصداق الحديث الشريف الذي هو ذكاه المرء محسوب عليه من رزقه » وكما قال الشاعر :

إذ أبصرت ذا فضل فقيراً فلا تعجب لفقر في يديه
قد قال النبي مقال صدق ذكاه المرء محسوب عليه

وما أحسن قول الشاعر

ولو أن السحاب همى بعقل لما أورى مع النخل القتادا
ولو أعطى على قدر المال سقى الهضبات واجتنب الوهادا

(د) العدل وسيادة القانون :

ومما راع رفاة حقاً في تعليقه على الثورة الفرنسية تمسك الفرنسيين بالقانون والعدل وتطبيقه حتى على أعداء الشعب من الوزراء وأصحاب المناصب الكبرى ممن أيدوا الملك شارل الماشر ونفذوا أوامره . فبعد انتصار الثورة وتولية لويس فيليب ملكاً على فرنسا « تعلقّت ارادته بجزل سبعين رجلاً من أهل مشورة » فيما كان من النظام الجديد إلا أن كفل لهم محاكمة عادلة ووفر لهم المحامين ممن يدافعون عنهم . وقد أخذ هذا التقليد بلب رفاة فأعلن أن هذا « بدل دلالة قطعة على تمدن الفرنسية وعدل دولتها » ولتركة يقص

بنفسه قصة التحررية الفرنسية أثناء القرن التاسع عشر متمثلة في قضائها
وعدالتها القانونية ، فهو يقول :

ومن أجل ما يدل دلالة قطعية على تمدن فرنساوية وعدل دولتها :
ولنذكر لك بعض شئ منها فتقول :

أعلم أن ملك الفرنسيين الجديد لما تولى تملقت إرادته بعزل سبعين رجلا
من أهل مشوره « البير » الذين كان ولاهم « شارل الماشر » الملك السابق
ثم سعى منهم تسمية جديدة من كان على غرضه فلم كان هؤلاء السبعون
(فضلوا) من أهل لديوان لكانوا يحامون عن الوزراء ، فكان غالب أهل
ديوان مشورة « البير » أعداء لهم الآن التمسك بالقوانين ، وطيب نفوسهم
في الجملة وعدم ميلهم بالطبيعة إلى الظلم كان سببا في نجاة الوزراء المذكورين
ومما يتجرب منه أن الوزير « بولتيق » حين القبض عليه أراد أن يختار واحدا
يحامى عنه من المعارفين بالأحكام ، فلم يختبر إلا « مرتنيق » أحد الوزراء
المعزولين قبله ليس بينه وبينه وصلة ولا محبة ، وأعجب من ذلك أن الآخر
الذى هو « مرتنيق » وفي بذلك مع غاية الأمانة التامة وبذل ما عنده
من المعارف لدفع الايرادات عن موكله وكذلك كل واحد من الوزراء
المقبوض عليهم وكل محاميه له ، ثم لما فتحوا الدعوى أرسلوا لكل واحد من
الوزراء المحبوسين يطلبونه بخصوصه مع غاية الرفق واللين .

وكيفية أول ما يسأل به : ما اسمك ؟ ما منصبك ؟ ما وصفك ؟ ما رتبك ؟
فيجيب بأجوبة هذه الأسئلة ، ولو كانوا يعرفون ما ذكر ثم قالوا لكل واحد
منهم : أنتظر بأنك وضعت خط يدك تحت أوامر الملك ؟ قال : نعم ، ولأى

شيء. فعلت ذلك؟ فيجيب بأن الملك أراد، لأى شيء أراد الملك فعل ذلك؟ وهل عزم عليه من قديم الزمان أو الآن فقط؟ وقد كان كل منهم يجيب فى مثل هذه الأمثلة بقوله: لا أفشى سر ديوان حضرة الملك أصلاً، مع غاية التنظيم فى المجلس للملك المعزول ولم يتقوى أحد منهم بشيء من أسرار الديوان أبداً، ولم يكرههم أحد على ذلك. ثم بعد سؤا لهم وانتهائه. وكسب خلاصته جاء المحامون عنهم ومكثوا أيضاً عدة أيام ليظهروا أن الوزراء بريئون من القنوب وأن مقصدهم كان حسناً. وهكذا، فبعد ذلك امتنحت المشورة جميع الدعوى. ثم قضت بما هذه صورته: من حيث أن الوزراء وضعوا خط أيديهم تحت الأوامر المخالفة لقوانين المملكة، ومن حيث أنهم هتكوا حرمة القوانين ومخالفتها، حكمت المشورة عليهم بالحبس الدائم، وتجريد من أوصاف الشرف والقباه، وحكمت على «بولنياق» زيادة على ذلك بالموت الحكى وهو تقريباً نظير مسئة من اقطع خبره وحكم بموته القاضى باجتهاده، بعد مضى مدة لا يعيش فوقها غالباً، والموت الحكى عند الفرنساوية، ويقال له «الموت المدنى» هو أن يكون حكم الحى عندهم كحكم الميت فى كثير من الأحوال، وهو أن المحكوم عليه بذلك يزول عنه جميع ما يملكه ليدخل تحت يد ورثته مثل ما إذا مات حقيقة، ولا يصح أن يرث غيره بعد ذلك: ولا أن يورث هو غيره الأموال التى ملكها بعد ذلك، ولا يمكنه أن يتصرف فى أمواله جميعاً أو بعضها بهبة أو وصية، ولا يجوز اهداؤه، ولا الوصية له الا بالتوت، ولا يجوز أن يكون ولياً ولا وصياً ولا شاهداً فى شهادة شرعية، ولا قبل دعواه، ولا ينقذ نكاحه، بل يفسخ نكاحه الأول، بالنظر للأحكام المترتبة عليه: ولزوجته وأولاده أن يصنعوا فى أمواله أو فى أنفسهم كما لو مات هو حقيقة. وبالجملة فهو حي ملحق بالموتى، ولكن لما كان هذا الوزير

وأمثاله ممن يحكم عليهم بذلك من أعيان الناس ، وكانت ذريته حسنة الترية ، كان المحكوم عليه بذلك يبقى في العادة على ما كان عليه قبل الحكم ، لكون عائلته تعتقد أن هذا من باب التمدي المحض ، وأنه ناج بينه وبين مولاه ، ولا تفارقه زوجته أصلا ، لاعتقادها أنها في عصمته باطنا ، ولو ولدت منه بعد ذلك ولدا ورثه الأخوة معهم ، وإن كان هذا خلاف الأحكام المترتبة على الموت المحكى ، ولما سمعت الرعية بذلك قاموا وقالوا لا بد من الحكم عليهم بالموت الحقيقي ، فأخبرهم أهل الدولة أن هذا يناقض ما تطلبونه من الحرية والعدل والانصاف ، وأن كتاب القوانين لم يمين نوع عقوبة الوزراء إذا حصلت منهم خيانة ، وإنما حكمت المشورة بالاجتهاد عقوبة لهم وزجرا لأمثالهم ويصلح في حقهم قول الشاعر :

فهم من المجد في حضيض	وهم من المجد في الروابي
وهم إذا قنشوا وعادوا	أعز من عسودة الشباب

ثم ليلة أن حكم عليهم بذلك ، قبل أن يطلوهم على خلاصة المشورة أخرجهم من هذا الحبس الذي كان بنى لأجلهم ، وخفروهم إلى قلعة « ونسينه » فحبسهم بها ، ومنها نقلوهم إلى قلعة أخرى ، وهم محبوبسون بها إلى الآن ، والحكم عليهم بهذه الكيفية ، مما يدل على حسن أخلاق الدولة الفرنسية .

الفصل السادس

الشيخ محمد عبده

وفلسفته السياسية والاجتماعية

لقد تجدد الاهتمام بفكر الشيخ محمد عبده في هذه الأيام ، وذلك بعد أن سجل ميثاق الثورة في الجمهورية العربية المتحدة فضله وأشار إلى دوره البناء في تاريخ القطة العربية الحديثة . ولا شك أن مثل هذا التقدير لعمله في الصراع القومي إنما هو تأكيد لحقيقة شهد بها الدارسون للحركة الفكرية في بلادنا سواء كانوا من الشرق أو من الغرب . فلو أنه قد مضت على وقته عشرات السنين إلا أننا لا نزال نعيش في الظروف التي أثارت ذهنه وحركت قلبه لمقاومة التحدي المادي والمعنوي الذي ووجهت به بلادنا من قبل الحضارة الغربية . إذ أن الرجل قد عاش في عهده رأى أثناءه الغزو العسكري الاستعماري البريطاني وهو يبسط سلطانه الفاشم على مصر ، والغزو الحضاري الغربي وهو يهدد القيم التي ارتبطت بالشرق الاسلامي وتقاليد القديمة . فنصب من نفسه إماماً لأبناء وطنه لا في الدين وحسب وإنما في شئون السياسة والاجتماع والتربية . وقد جاء فكره حياً ملهماً لأنه لم يكن فكر من يعيش في برج عاجي وإنما فكر المحارب الذي يعي القوى الروحية والمادية لدفع الخطر المحدق من كل جانب ، وفكر المصلح الذي يلتمس العلاج لأدواء كادت أن تعجز جسم الأمة عن الاضطلاع بأعباء الحياة ، فهو فكر ناصع متوثب يسرى في نسيجه نور الايمان وبوارق الأمل في محيط الظلام الدامس .

العلماء والسياسة :

ولقد كان الشيخ محمد عبده واعيا لدوره مدركا أعنى الإدراك لأهمية الفكر في تاريخ الأمم وسياسة الدول . وليس هذا بنزيب على فقيه من فقهاء المسلمين الأفذاذ . فالفقيه في تاريخ الدولة الإسلامية قد أخذ لنفسه المكانة التي يشغلها مستشارو السياسة وفكروها في جهاز الدولة الحديثة . وإن ما ابتدعه فرانكلين روزفلت من احاطة نفسه بمجلس من العلماء أصحاب الأذهان المنيرة إثر أزمة أمريكا الاقتصادية في الثلاثينيات من هذا القرن لم يكن جديداً عند تولد الدولة الإسلامية التي أعطت للعلماء وظيفة إيجابية في توجيه السياسة العامة نحو تحقيق صالح المواطنين . ولهذا فنحن نرى أن الشيخ محمد عبده لا يعل من تأكيد دور العلماء في احياء الأمة وفي نصيح الحكام ، بل يذهب إلى أن الخلاص مرهون بقيامهم بواجب الشورى على الحكام ويقرر دور العلماء بجلاء في معرض وصفه للأسباب التي أفضت إلى ضعف المسلمين بقوله في مقاله « انحطاط المسلمين وسكونهم » .

« وكان من الواجب على العلماء قياما بحق الوراثة التي شرفوا بها على لسان الشارع أن ينهضوا لحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذي وقع في الملك بتمكين الاتفاق الذي يدعو اليه الدين ويحملوا مفاقد هذا الانشقاق في ساجدهم ومدارسهم حتى يكون كل مسجد وكل مدرسة مهيأة لروح حياة الوحدة ويعير كل واحد منها كحلقة في سلسلة واحدة إذا اهتز أحد أطرافها اضطرب لمزته اطراف الآخر ويرتبط العلماء والخطباء والأئمة والوعاظ في جميع أنحاء الأرض بعضهم ببعض ويحملون لهم مراكز في أقطار مختلفة يرجعون إليها في شؤون وحدتهم ويأخذون بأيدي العامة إلى حيث يرشدهم التنزيل وصحيح

الأثر ويجمعون أطراف الوشائج إلى معقد واحد يكون مركزه في الأقطار المقدسة وأشرفها معهد بيت الله الحرام حتى يتمكنوا بذلك من شد أزر الدين وحفظه من قوارع العدوان والقيام بحاجات الأمة إذا عرض حادث الخلل وتطرق الأجانب للتدخل فيها بما يحط من شأنها ويكون كذلك أدعى لنشر العلوم وتنوير الأفهام وصيانة الدين من البدع فإن إحكام الربط إنما يكون بتعيين الدرجات العلمية وتحديد الوظائف فلو أبدع مبدع أمكن بالتواصل بين الطبقات تدارك بدعته ومحوها قبل فتنوها بين العامة وليس يخاف على المستبصرين ما يتبع هذا من قوة الأمة وعلو كلمتها واقتدارها على دفع ما يفشها من التوازل . إلا أنا نأسف غاية الأسف إذ لم توجه خواطر العلماء والعقلاء من المسلمين إلى هذه الوسيلة وهي أقرب الوسائل وإن التفت إليها في هذه الأيام طائفة من أرباب الثيرة ورجاؤنا من ملوك المسلمين وعلمائهم من أهل الحمية أن يؤيدوا هذه الفئة ولا يتوانوا فيما يوحد جمعهم ويجمع شنتهم فقد دارستهم التجارب ببيان لا مزيد عليه وما هو بالمسير عليهم أن ينشوا الدعاة إلى من يبعد عنهم ويصافحوا بالاكف من هو على مقربة منهم ويتعرفوا أحوال بعضهم فيما يعود على دينهم وملتهم بفائدة أو ما يخشى أن يسببها بضرر ويكونوا بهذا العمل الجليل قد أدوا فريضة وطلبوا سعادة ولرمت بقا والآمال مقبلة وإلى الله المصير .

وبعود الشيخ محمد عبده لبيان دور العلماء من الناحية الاخلاقية بين المواطنين في مقاله عن « الفضائل والذائل » ، إذ يقول :

« أنظر نظرة إنصاف إلى ما أودعته آيات القرآن من غرر الفضائل وكرائم الشيم وإلى حرص المسلمين على احترام كتابهم وتبجيله تبحر من نفسك حكما باتا بأن علماء الديانة الاسلامية لو نشطوا لاداء وظائفهم المفروضة عليهم بحكم وراثتهم لصاحب الشرع والمحتملة على ذمتهم بأمر الله الموجه إلى الذين يقولونه وهم هم في قوله الحق (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) وبالخص الالهى المفهوم من قوله (فلولا نفر من كل فرقة منهم « المؤمنين » طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) ولو قاموا يعظون العامة بما ينطق به القرآن ويذكرونهم بما كان عليه صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الناهجون على سنته من الأخلاق المحمودة والأعمال المبرورة لرأيت الأمة الاسلامية ناشطة من عقابها متضافرة على إعادة مجدها وصيانة ولايتها العامة من الضعف وبيضة دينها من الصدع كل ذلك في أقرب وقت ولن تكون الا صيحة واحدة فاذا هم قيام ينظرون .

ولا ريب أن الراسخين في العلم من أهل الدين الاسلامي يملكون أن ما أصعب به المسلمون في هذه الأزمان الأخيرة إنما هو مما امتحنهم الله به جزء على بعض ما فرطوا ليس للناس على الله حجة فالرجاء في فهمهم وغيرتهم الدينية وحيثهم المالية أن يوجهوا العناية إلى رتق الفتق قبل اتساعه ومدادوا العله قبل استحكامها فيذكروا أبناء الله بأحكام الله ويحكموا بينهم روابط الأخوة والألفة كما أمر الله في كتابه وعلى

لسان نبيه ويذلولوا الجهد لمحو اليأس والقنوط الذى ملك أفئدة البعض منهم ويقنعونهم بأنه لا يئأس من لطف الله الا الذين فى قلوبهم مرض وفى عقائدكم زيف ويسيروا بهم فى سبيل يجمع كلهم ويوحد وجبتهم ويقوى فيهم أبادء الغيم والنفرة من القل ويمحرك فيهم روح الألفة حتى لا تسمح نفس أحدهم أن يأتى الدنيا فى دينة ويكشفوا لهم حقيقة وعد الله ووعدء الحق فى قوله : (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) .

ويضيف إلى دور العلماء الأخلاقى دور المحارب الذى يعبى القوى المعنوية لتقضاء على الفرقة ولجم الكلمة فى المعركة الحاسمة ضد الاستعمار فى مقالة « الوحدة والقلب » وذلك بقوله :

« إن الميل للوحدة والتطلع لسيادة وصدق الرغبة فى حفظ حوز الاسلام كل هذه صفات كائنة فى قوس المسلمين قاطبة ولكن دهاهم بعض ما أشرنا اليه فى اعداد ماضية فألهاهم مما يوحى به الدين فى قلوبهم وأذهلهم أزماناً عن سماع صوت الحق يناديهم من بين جوانحهم فسروا وما غووا وزلوا وما ضلوا ولكنهم دهشوا وتاهوا فتلهم مثل جواب المجاهيل من الأرض فى الياالى المظلمة كل يطلب عوناً وهو معه ولكن لا يهتدى اليه . وأرى أن العلماء العاملين لو وجهوا فكرهم لايصال اصوات بعض المسلمين إلى مسامع بعض لأمكنهم أن يجمعوا بين أهوائهم فى أقرب وقت وليس بعسير عليهم ذلك بعدما اختص الله من بقاع الأرض بيته الحرام بالاحترام وفرض على كل مسلم أن يحجه ما استطاع وفى تلك البقعة يحشر الله من جميع أجيال المسلمين

وعشائريهم وأجناسهم فما هي الكلمة تقال بينهم من ذى مكانه في نفوسهم تهتز لما أرجاء الأرض وتضطرب لها سواكن القلوب . هذا ما أعدتهم له العقائد الدينية فإن أضفت إليه ما أذاب قلوبهم من تعدييات الأجانب وما ضاقت به صدورهم من غارات الغزاة . على بلادهم حتى بلغت أرواحهم التراقى ذهبت إلى أن الاستعداد بلغ من نفوس المسلمين حدا يوشك أن يكون فعلا وهو مما يؤيد الساعين في هذه المقصد ويهي لهم فوزاً ونجاحاً بمون الله الذى ما خاب قاصده وهو ربي إليه أدعو وإليه أنيب »

ويردد الشيخ محمد عبده نفس النداء إلى علماء المسلمين ليقوموا بتوعية أفراد الأمة وتأليبهم ضد الاستعمار في بيان قوى موجه إلى الغافلين عن محاربة العدو الذى يحكمهم وإلى العلماء الذين لا عذر لهم في التخلف عن استنهاض الغافل في مقالة « الأمل وطلب المجد » وذلك بقوله :

« أيرضون بالعبودية للأجانب بعد تلك السيادة العليا ؟ ماذا يبتغون من الحياة أن كانت في ذل وأهانة وقر وفاقه وشقاء دائم بيد عدو غاشم ؟ أيطمئنون وهم بين أجنبي حاكم وبيض شامت وقبيح غبي ومشنع دنيء ، ومعسر خسيس يرمونهم بضعف القول وقص الاستعداد ويحكمون بأن محالا عليهم أن يثيروا أمة في عداد الأمم ؟ إذا لم ينسلخ الإنسان عن كل خاصة انسانية كيف برضى بحياة مكتتفة بكل هذه التماسات والمكدرات أينمون أنهم كانوا الأئمين في الأرض وما طال على ذلك الزمان ، ولا محيت التواريخ ، ولا هفت الآثار ولا اضمحلت بالسكلية شوكة المسلمين من وجه الأرض ؟ أن

كان للعامة عذر في النغلة عما أوجب الله عليهم فأى عذر يكون للعلماء وهم حفظة الشرع والراسخون في علومه ؟ لم لا يسمعون في توحيد متفرق المسلمين ؟ ولم لا يبدلون الجهد في جمع شملهم ؟ لم لا يفرغون الوسع لاصلاح ما فسد من ذات بينهم ؟ لم لا يأتون على ما في الطاقة لتقوية المسلمين وتذكيرهم بوعود الله التي لا تخلف لمن صدق في طاعته واليقين به وتبشيرهم بهبوب روح الله على أرواحهم . بلى أن قوماً شرح الله صدورهم للايمان قاموا بهذا الأمر في مواقع مختلفة من الأرض يجمع التواصل بينها عقدة واحدة إلا أن أملنا في بقية المسلمين أن يتقوا معهم ويقوموا بتضديدهم ليتمكن الجميع من نصر الله (أن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) .

ويلخص وظيفة العلماء في ميدان الأخلاق والاجتماع والسياسة مما سبق يانه اجمالاً في مناسبات متعددة بطريقة مصنفة مفصلة في مقالة عن « أسباب حفظ الملك » وذلك بقوله :

لو تدبرنا آيات القرآن واعتبرنا بالحوادث التي ألت بالممالك الاسلامية لعلمنا أن فينا من حاد عن أوامر الله وضل عن هديه ومنا من مال عن الصراط المستقيم الذي ضربه الله لنا وأرشدنا إليه وبيننا من اتبع أهواء الأنفس وخطوات الشيطان (ذلك بأن الله لم يك منة أنعمها على قوم حتى ينجروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم) فعلى العلماء الراسخين وهم روح الأمة وقواد الملة المحمدية أن يهتّموا بتنبية الغافلين عن ما أوجب الله وإيقاظ النائمة قلوبهم عما فرض الدين ويطلبوا الجاهل ويزعجوا نفس الذاهل ويذكروا الجميع بما أنعم الله به على آبائهم

ويستفتونهم إلى ما أعد لهم لواستقاموا ويحذروهم سوء العاقبة لو لم يتداركوا أمرهم بالرجوع إلى ما كان عليه النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه (رضى الله عنهم) ورفض كل بدعة والخروج عن كل عادة سيئة لاتنطبق على نصوص الكتاب العزيز ويقصوا عليهم أحوال الأمم الماضية وما نزل بها من قضاء الله عندما حادت عن شرائعهم ونبتت أوامره فأذاقهم الله الحزى، في الحياة الدنيا (ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون) . على العلماء أن يزيلوا اليأس بتذكير وعد الله ووعدته الحق في قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذى أرضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) هذه وظيفة العلماء الراسخين وما هم بقليل بين المسلمين ولا تظنهم يتهاونون فيما فوض الله إليهم ووكّل إلى ذمتهم وهم أمناء الدين وحملّة الشرع ورافعوا لواء الاسلام وأوصياء الله على المؤمنين أعانهم الله على خير أعمالهم وفتح المؤمنين بأرشادهم .

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند حد نصيح غيره من العلماء بأن يقوموا بالوظائف التى فصلها في مقالاته المتتالية ، وإنما جمل من نفسه العالم الأول أو عالم العلماء الذى يقود في معركة التوعية وملء الاذهان والقلوب برسالة الشرف العمل والاستبسال في الدفاع عن الوطن المثلوب والتضحية بالنفس والمال وسلوك طريق الوحدة والاندماج في جامعة يعين سمو مبادئها ووفره عديدها على على طرد المستعمر الفاسد . وقد سجل دوره الفكرى الجديد عندما اجتمع والسيد جمال الدين الأفغانى ونخبة من فكرى البلاد الشرقية والأوربية الأحرار

في باريس لينشوا جريدة « العروة الوثقى » ويتخذوا منها في سنة ١٨٨٤ أداة
تعبير عن آرائهم الثورية وعن رسالتهم الإسلامية بعدما رأوا من المآل المحزن
للمسألة المصرية في أعقاب الحركة الميرانية . فهو يقول :

« إن مجاوزة الحد في تعميم الاعتداء تنسى الأمم ما بينها من
من الاختلاف في الجنسية والمشرع قمرى الاتحاد لدفع ما يعمها من
الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب وفي هذه الحالة تكون دعوة
الطبيعة البشرية إلى الاتفاق من أشد دعوتها إليه للاشتراك في طلب
النفع . أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسننا بحركة فكرية في أغلب
أنحاء المشرق في هذه الأيام : كل يطلب خلاصاً ويتنقى نجاة ويتنحل
لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره على درجته من
الجودة والأفنى وإن العقلاء في كثير من أصقاعه يتنكرون في جمل
القوى المتفرقة قوة واحدة يمكن لها القيام بمحقق الكل .

أما موضوع فكره السياسى فتقودنا أهدافه إليه . فكتاباته — على حد
التعبير السائد في هذه الأيام — كتابات هادفة . إذ أنه كان يكتب ليرشد
ويصف العلاج . ولكن كتاباته لم تكن للوعظ والارشاد وحسب ، وإنما
كانت تقوم على التحليل الواقعى والدراسة التاريخية والنظرة المقارنة . ومن ثم
كان تأثيره الواسع النفاذ إلى الأسماع والقلوب بين المسلمين في مشارق لأرض
ومنازلها وقد لخص هو نفسه أسباب انهيار الدول والنظم السياسية في مقالة عن
«أسباب حفظ الملك» وتكاد أفكاره السياسية تدور حول دراسة هذه الأسباب
واقترح الحلول الملائمة معنوية كانت أم مادية . ولهذا فنحن نورد الفقرة التى
يلخص فيها مواقف الضعف والسقوط عند الدول إذ أنها دليل مفيد في ترف
النواحي الإيجابية في تفكيره ، فهو يقول :

« من سار في الأرض وتبع تواريخ الأمم وكان بصير القلب علم أنه ما انهدم بناء ملك ولا اقلب عرش مجد إلا لشقاق واختلاف أو ثقة بمن لا يوثق به وتخلل المنصر الأجنبي أو استبداد في الرأي وأستنكاف عن المشورة وأهمال في اعداد القوة والدفاع عن المحوزة أو تفويض الاعمال لمن لا يحسن أدائها ووضع الأشياء في غير مواضعها فيكون جور في الحكم واختلال في النظام وفي كل ذلك حيد عن سنن الله فيحل غضبه بالخاطئين وهو أحكم الحاكمين » .

العصية :

أن دراسة العصية عند الشيخ محمد عبده — كما هي عند ابن خلدون -- قد تصلح مفتاحاً لفهم جانب هام من أفكاره السياسية والاجتماعية . . ويمكن لنا أن نلخص وجوه معالجته لهذا الموضوع في النقاط الآتية :

١ — العصية والامة .

٢ — العصية والاخلاق الاجتماعية .

٣ — العصية والدين .

ويتناول الشيخ محمد عبده آثار العصية في مقاله عن « التمصب » إذ يعرف التمصب بأنه « قيام بالعصية » والعصية من المصادر النسيية . نسبة إلى العصبة وهي قوم الرجل الذين يميزون قوته ويدفعون عنه الضيم والمعاد . قالتعصب وصف للنفس الانسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصلبها ، والدود عن حقه ، ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس في معلوماتها ومعارفها » .

١ — العصية والامة :

ويذهب الشيخ محمد عبده إلى أن هذا الشعور الذي يدفع صاحبه إلى مساندة

زميله من المواطنين في السراء والضراء ، يحب له الخير ويدفع عنه الشر ، هو الشعور الذي يؤلف بين الناس في نسيج اجتماعي تتكون منه الشعوب والأمم .
ويضيف إلى ذلك أن هذا الشعور بالمصيبة هو الذي يضيف الصفة المضوية على الشعب والأمة . فهو الذي يجعل من المجموع جسماً واحداً يمثل الوحدة التي بها تنال الأمة رفاحتها في الداخل وعزتها في المجتمع الدولي وذلك بقدرة الأمة الموحدة على التنافس بين الأمم . وهو يفصل ذلك في قوله :

« هذا الوصف هو الذي شكل الله به الشعوب وأقام بناء الأمم وهو عقد الربط في كل أمة بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد وينشئها بتقدير الله خلقاً واحداً كبذن تألف من أجزاء وعناصر تديره روح واحدة فتكون كشخص يمتاز في أطواره وشؤونه وسعادته وشقائه عن سائر الأشخاص وهذه الوحدة هي مبعث المباراة بين أمة وأمة وقبيل ومباهاة كل من الامتين المتغالبتين بما يتوفر لها من أسباب الرفاهة وهناء العيش وما يجمعه قواها من وسائل العزة والمنعة وسمو المقام ونفاذ الكلمة والتنافس بين الأمم كالتنافس بين الأشخاص أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكمال في جميع لوازم الحياة بقدر ما تسعة الطاقة » .

٢ - العصبية والاخلاق الاجتماعية :

ويصدر عن العصبية التعصب . ويرى الشيخ محمد عبده أن التعصب المعتدل بين أبناء أمة من الأمم مصدر من مصادر الاخلاق الاجتماعية في العلاقات الوطنية والعالمية . فهو مثار الحمية العامة والدافع إلى التناصر بين المواطنين وقيام كل منهم بواجبه في المركز الذي يشغله ، مثلهم في ذلك مثل أعضاء الجسم

الواحد ، لا تدل الرأس فيه على القدم بارتفاعها ، ولا يحس القدم بجبل لانحطاط مكانه ، « وإنما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه » وأن تماسك الأمة وانحطاطها يتبعان مدى قوة العصبية أو ضعفها بين أحادها ، ولا يحكم على الأمة بمدد أفرادها وإنما بما بينهم من عصبية معتدلة صحيحة وإلا يصبحون ذرات لا رابط بينها ولا حياة فيها ، ويتمرضون حينئذ للموت أو الاستمرار مستمر قوى من المستمرين . وهو يفصل أهمية التعصب في أخلاق الأمة على النحو الآتي :

« التعصب روح كلى مهيطة هيئة الأمة وصورتها . وسائر أرواح الافراد حواسه ومشاعره فإذا ألم بأحد المشاعر مالا يلائمه من أجني عنه انقلع الروح الكلى وجاشت طبيعته لدفنه فهو لهذا مثار الحية العامة وسمر النمره الجفسية . هذا هو الذى يرفع قوس آحاد الامة عن معاطاة الدنيا وأرتكاب الحياتات فيما يعود على الأمة بضرر أو يؤل بها إلى سوء عاقبة ، وأن استقامة الطبع ورسوخ الفضيلة في أمة تكون على حسب درجة التعصب فيها والالتحام بين آحادها . يكون كل منهم بمنزلة عضو سليم من بدن حي لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم ولا يرى القدمان في طرفها انحطاطاً في رتبة الوجود وإنما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه وكلها ضمنت قوة الربط بين أفراد الأمة يصف التعصب استرخت الاعصاب ورثت الأقطاب وورقت الاوتار وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء . بعد هذا يموت الروح الكلى وتبطل هيئة الامة وأن بقيت آحادها فما هي الا كالأجزاء المتناثرة أما أن تتصل بأبدان أخرى

بحكم ضرورة الكون وأما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى . سنة الله في خلقه ، إذا ضعفت العصبية في قوم رمام الله بالفشل وغفل بعضهم عن بعض وأعقب النفلة تقطع في الروابط وتبعه قاطع وتدابير فيتسع للجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم الله كما بدأهم بإفاضة روح التعصب في نشأة ثانية .

ولا يقف أثر التعصب المعتدل الذي لا يفسده الإفراط أو التفريط عند حد الاخلاق الاجتماعية في المحيط الداخلي ، وإنما يكون كذلك هاديا للتعاون الدولي وذلك لأنه يستهدف تحقيق المدل في الداخل والخارج . والمدل بدوره « قوام الاجتماع الانساني وبه حياة الامم » فليس القصد بالتعصب الدفاع عن الاخ ظالما أو مظلوما ضد الاجنبي ، وإنما القصد توخي المدل في العلاقات الدولية كذلك ويختلف الشيخ محمد عبده في هذا عن هيجل في أخلاقه الاجتماعية التي يرى أنها تقف عند حدود الوطن . ويوضح الشيخ محمد عبده رأيه في ذلك على النحو الآتي :

« نعم أن التعصب وصف كآثر الأوصاف له حد اعتدال وطرفاً إفراط وتفریط واعتداله هو السكال الذي بينا مزاياه والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا لرزياء والأفراط فيه مذمة تبتث على الجور والاعتداء بالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الحمل لا يمتدح له بحق ولا يرعى له ذمة فيخرج بذلك عن جادة المدل فتقلب منفعة التعصب إلى مضرة ويذهب بهاؤه بل الأمة يتقوض مجدها فان المدل قوام الاجتماع الانساني وبه حياة الأمم

وكل قوة لا تخضع للعدل فصيرها إلى الزوال . وهذا الحد من الافراط في التعصب هو المقنن على لسان صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم في قوله (ليس منا من دعا إلى عصبية) .

٣ - العصبية والدين :

ويحاول الشيخ محمد عبده أن يدرس أصول العصبية ، ويرجمها إما إلى الجنس أو إلى الدين . فهي أساساً قاعة على رابطة الجنس ونشأ عنها ما يسمى بالتعصب الجنسي أو حب الوطن أو الوطنية . وقد أصبحت بالعرف شاملة للالتحام بصلة الدين ، ونشأ عنها ما يسمى بالعصبية الاعتقادية لاعتمادها على الرابطة الدينية . وبهنا أن نشير إلى أن الشيخ محمد عبده إجابة في مقاله عن « التعصب » لا ينكر أهمية التعصب الجنسي ، وإنما يعترف به ويؤكد نفعه في بناء المجتمعات والأمم وتطورها الحضارى طالما يكون معتدلاً.

ولاشك في أن الشيخ محمد عبده ، وهو الذى كان يعيش في ظل الدولة العثمانية ، والذى كان يتخذ من الدولة الإسلامية الأولى المثل الأعلى ، كان يفضل العصبية الدينية على العصبية الجنسية . فهو من الناحية الموضوعية قد اعترف بفضل نوعي العصبية على الإنسانية ، وذلك بما لها من « لمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تندفع عنها قوه لدفع الفاتلات وكسب السكالات » ولكنه كان يؤثر العصبية الدينية خاصة العصبية الإسلامية التي أثبتت بالتجربة التاريخية أنها قد أظلت المسلم والمخالف له في دينه بظل العدل ، ولم تلجأ إلى التمييز بين المواطنين في الدولة الإسلامية أو إلى إبادة المخالف والفتك به . ويبدو واضحاً من تحليله أن الواحدة منها لا تنفي وجود الأخرى وقد وجدت

الرابطتان ممّا في أقوام مختلفة من البشر . وهو يوضح هذا المعنى في قوله :
 « التمسب كما يطلق ويراد به النرة على الجنس ومرجعها رابطة النسب
 والاجتماع في منبت واحد كذلك يتوسع أهل العرف فيه فأطلقوه على قيام
 المتحمين بصلة الدين لناصرة بعضهم بعضا والمتنعون من مقلدة الأفرنج
 يخصون هذا النوع منه بالمت ويرمونه بالنمس ولا يخال مذهبهم هذا مذهب
 العقل فان لمه يصير بها المتفرقون إلى وحدة تندفع عنها قوة لدفع الغائلات
 وكسب الككالات لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب وقد كان
 تقدير المميز العليم وجود الرابطتين في أقوام مختلفة من البشر وعن كل منهما
 صدرت في العالم آثار جليلة يفخر بها السكون الانسائي وليس يوجد عند
 العقل أدنى فرق بين مدافعة التريب عن قريه ومعاونته على حاجات معيشته
 وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحين بصلة المعتد ورابطة المشرب . فتصعب
 المشتركين في الدين المتواقين في أصول العقائد بعضهم لبعض إذا وقف عند
 الاعتداد ولم يدفع إلى جور في المعاملة ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم أو قرض
 لنعته فهو فضيلة من أجل الفضائل الانسانية وأوفرها وأجزؤها فائدة بل هو
 أقدس رابطة وأعلها إذا استحكت صمدت بدوى المكنة فيها إلى أوج
 السيادة وذروة المجد خصوصا أن كانوا من قبيل قوى فيهم سلطان الدين
 واشتدت سلطوته على الأهواء الجفسية حتى أشرف بها على الزوال كما في أهل
 اديانة الاسلامية . ولا يؤخذ علينا في القول بأنه من أقدس الروابط فانه كما
 يطس رسوم الاختلاف بين أشخاص وآحاد متعددة ويصل ما بينهم في
 المقاصد والعزائم والأعمال كذلك يحو أثر المناهضة والمنافرة بين القبائل

والمشائر بل الأجناس المتخالفة في المنابت واللغات والمادات بل المتباعدة في الصور والأشكال وبحول أهواءها المتضاربة إلى قصد واحد وهو تأصيل المجد وتأيد الشرف وتحليل الذكّر تحت ألاسّم الجامع لهم . هذا الأثر الجليل عهد لقوة التعصب الديني وشهد عليه التاريخ بعد ما أرشد اليه العقل الصحيح . وما كانت رابطة الجنس لتقوى على شيء منه .

ويذهب الشيخ محمد عبده مذهباً بليداً في توضيح فكرته عن العصبية الاعتقادية وذلك في مقاله عن « الجنسية والديانة الإسلامية » . فهو يدعو إلى الجامعة الإسلامية ، لا قد لاحظ في أيامه من المشاعر المتبادلة بين المسلمين وما قد أدركه من أن الإسلام دين ودولة تسمو على الاختلاف ولا تميز جنساً على جنس .

مذهب القوة :

أن محور الدعوة الإصلاحية التي نادى بها الشيخ محمد عبده يقوم في الواقع على مذهب القوة . فهو في دعوته إلى الأخذ بأسلوب القوة في العلاقات الدولية يبدو وكأنه صنو لمذاهب القوة التي سادت أوروبا وأمريكا في القرنين التاسع عشر والعشرين ، مثل مذهب القوة عند هيجل وترينشكة من الألمان وجون بروجس وبروكس آدمز والأدميرال ماهان من الأمريكيين ، والتر باجوت من الانجليز وغيرهم من دعاة انجيل القوة . ولكن مذهب القوة الذي دعا اليه الشيخ محمد عبده لم يأت نتيجة الاستعمار والتوسع والرغبة في فرض السيادة على بقية العالم كما حدث عند كتاب الغرب وإنما جاء نتيجة الضعف والهزيمة أمام استعمار الغربيين في البلاد الشرقية خاصة البلاد الإسلامية .

ولقد فطن الشيخ محمد عبده إلى حقيقة كبرى وهي أن القوة في العلاقات الدولية إنما هي امتداد للقوة في النظام الداخلي . وأساس القوة عنده معنى كما هو مادي . ويتلخص هذا الأساس في :

١ - وحدة المجتمع وانتشار الوفاق بين أفرادهِ .

٢ - والتعاون بينهم في العمل البناء .

٣ - وإحلال الروح العامة محل الأناية الفردية .

٤ - وقد ذهب في وصف أساس القوة إلى تأكيد أهمية العمل لا للحاضر فحسب وإنما للمستقبل مما قد سبق به ذبوع التخطيط والتنمية في الوقت الحاضر . ويوضح الشيخ محمد عبده خصائص وحدة الأمة توضيحاً تكاد الفردية معه تذوب في الشعور بالجماعة وتلوه فيه مصلحة الأمة على مصلحة الفرد علواً يذكر بالنظرة الألمانية إلى تمجيد الأمة تمجيداً يفنى فيه الفرد . ويشرح أسس الوحدة القومية في قوله .

« الوفاق تواصل وتقارب يحدثه إحساس كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها وشعور جميع الاحاد في جميع الطبقات بما تسكبه من مجد وسلطان فيلذ لهم كما يلذ أشهى مرغوب لديهم وبما تفقده من ذلك فيألمون له كما يألمون لأعظم رزء يصابون به وهذا الاحساس هو ما يمت كل واحد على الفكر في أحوال أمته فيجمل جزءاً من زمنه للبحث فيما يرجع اليها بالشرف والسوءد وما يدفع عنها طوارق الشر والفتنة ولا يكون همه بالفكر في هذا أقل من همه بالنظر في احواله الخاصة ثم لا يكون نظراً عقيماً حائراً بين جدران المخيلة دائراً على اطراف الألسنة بل يكون استبصاراً تنبئه عزيمة بصدور

عنها هل يثابر على استكمالها بما يمكن من السعة وما تحتمله القدرة على نحو ما يكون في استحصال مواد الميشتة بلافراق بل تعجد الانفس أن شأن الأئمة في المكان الأول من النظر والدرجة الأولى من الاعتبار والشئون الخاصة في المنزلة الثانية منهما . ولا تقف فيما تعجد عند جلب المصالح ودرء المفاسد لأوقاتها الحاضرة بل يأخذ العقلاء منها سبلا من التفكير ويختارون سبوقاً من الهمة ليصيبوا من سميم شوارد من القوة ، ونواد من المكنة ، ويستخرجوا دقائق من الثروة ويجمعوا ذلك للأئمة ، لصيانة حياتها إلى حد العمر اللائق بها كما يسمى الحازم جهده لتوفير ما يلزم لميشتة وما يطعمه من به قلبه في دفع حاجته مدة العمر الغالب بل يزيد عليه ما فيه الكفاية لأبنائه من بعده . وأن الدور الأول من أعمار الأمم لا ينقص عن خمسة قرون ثم تلوه سائر الأدوار وأولها أقصرها وهو سن الطفولية وبدء السكال فيها يليه فـما أرفع هم العقلاء في الأمم المستبصرة .»

ويبنى الشيخ محمد عبده دعوته إلى الوحدة كأساس للقوة على أسباب من الضرورة والثرية ولكنه يؤكد في هذا المجال المحجج الدينية . فلقد صدرت الدعوة إلى الوحدة في شكلها الواضح الذي يتسم بالتصميم والعزم في عهد «الروى الوثقى» عندما سادت نظرية الجامعة الإسلامية . فالوحدة عنده قوامها ما أمر الله به عباده من اعتصام بمجمله ونبد للفرقة والخلاف على أساس من الأخوة والألفة . وفي الواقع أن الداعي للوحدة على أساس من التجربة الإسلامية لا يلبث أن يجد ذخرا من الآيات الكريمة التي تنفذ إلى القلوب الواعية بصدقها . ويأتى التراث التشريعى مؤيدا للكتاب في هذا الميدان

بأن « بلغت مكانة الاتفاق في الشريعة الإسلامية أسى درجة في الرعاية الدينية حتى جعل اجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور كاشفا عن حكم الله وما في علمه وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين وعد جوده مروقا من الدين وانسلاخا عن الايمان .

ولا يسأم الشيخ محمد عبده من تقلبه لوجه الوحدة ، فهي الطريق إلى حياة الأمة مزدهرة باتاجها ، وقوية به ، وهي الطريق فوق ذلك إلى تحقيق السيادة والتغلب على الأعداء المحتلين للبلاد وطرد دم ونيل الاستقلال ولم يكف ببيان ذلك ، فالوحدة عنده هي أساس تنمية الأمة وتوسيع ممتلكاتها وعدم الاكتفاء بالوقوف عند حدود ديارها . فهو يؤكد أن « الوفاق والميل إلى القلب ... هما ركنان قامت عليهما الشريعة » فالوحدة إذن عنده ركن من أركان الايمان ، ولا يتم الايمان الا بالصدق في العمل . ومن يرض بالفرقة التي تجلب الذل على يد الأعداء المعتدين إنما هو غافل عن فهم ماهية الايمان . وما الوفاق والتعاون في اجلاء المستعمر الا نصر الله وتميز للدين .

وهكذا يحارب الشيخ محمد عبده الاستعمار ويستنهض المهمل لدفعه باثارة الحمية الدينية بين المحصلين فيقول :

« كل هذه الرزايا التي حطت بأقطارنا ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفا يلاؤها ورامينا بسهامها إلا أفراقنا وتدابيرنا والتقاطع الذي نهانا الله ونبيه عنه . لو أدبنا حقوقا تطالبنا بها تلك الكلمة التي تهلبها ألسنتنا وتطمئن قلوبنا بذكرها وهي كلمة الله العلياهل كان يمكن للغرباء أن يمزقوا بمالكنا كل ممزق وهل كان يلعب سيف العدوان في وجوهنا وهل كنا نشيم نيران الأعداء الا وأقدامنا في صياصيمهم ، وأيدينا على

نواصبيهم ؟ أن لا بناء للملة الاسلامية يقينا بما جاء به شرعهم لكن
 أليس على صاحب اليقين بدين أن يقوم بما فرض الله عليه في ذلك
 الدين ؟ (أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد
 فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين)
 ولا ريبه في أن المؤمن يسره أن يعلمه الله صادقاً لا كاذباً وأى صدق
 تظهره الفتنة ويمتاز به الصادق من الكاذب إلا الصدق في العمل
 هل يود المسلم لو يعمر ألف سنة في الذل والهوان وهو يعلم أن
 الازدراء بالحياة الدنيا دليل الايمان ؟ أنرضى ونحن المؤمنون وقد
 كانت لنا الكلمة العليا أن تضرب علينا الذلة والمسكنة وأن يستبد
 في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ولا يحترم
 شريعتنا ولا يقرب فينا إلا ولا ذمة بل أكبر همه أن يسوق علينا
 جيوش الفناء حتى يخلى منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته
 والجالية من أمته لا . لا . ان المخلصين ايمانهم الواقفين بوعد الله في
 نصر من ينصر الله الثابت في قوله (ان تنصروا الله ينصركم ويثبت
 أقدامكم) لا يتخلفون عن بذل أموالهم وبيع أرواحهم والحق داع
 والله حاكم والضرورة قاضية فأين المفر . المبصر بنور الله يصلح أنه
 لا سبيل لنصر الله وتعزيز دينه الا بالوافق وتعاون المخلصين من
 المؤمنين . هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة وأملاكنا ممزقة
 والقرعة تضرب بين الغرباء على ما بقى في أيدينا ثم لا ندري حركة
 ولا نجتمع على كلمة وندعى مع هذا أننا مؤمنون بالله وبما جاء به محمد ؟
 واختلاته لو خطر هذا يائنا ولا أظنه يحظر ييال مسلم يجري على
 لسانه شاهد الاسلام .

الوطن والحياة السياسية :

لقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى أن الوطن هو الوحدة التي تمتد خير مجال لقيام الحياة السياسية . وأكد بذلك أهمية المكان كرابطة اجتماعية في تاريخ الشعوب . وإن تفسيره لماهية الوطن تفسير يحمل آثار الحركة التحررية في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر وذلك بالنسبة للعوطن كفرد وللمجموعة المواطنيين كأمة .

ويقدم في تعريف الوطن وجهين يكتمل بهما التعريف : أولهما لغوي وثانيهما سياسى :

« فالوطن في اللغة محل الانسان مطلقا ، فهو والسكن بمعنى : استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها أى اتخذوها سكنا وهو عند أهل السياسة مكانك الذى تنسب اليه ويحفظ حقتك فيه ويعلم حقه عليك وتأمين فيه على نفسك وآلك ومالك ومن أقوالهم فيه لا وطن إلا مع الحرية وقال لا بروير الحكيم الفرنسي لا وطن في حالة الاستبداد ولكن هناك مصالح خصوصية ومفاخر ذاتية ومناصب سمية وكان حد الوطن عند قدماء الرومانيين المكان الذى فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية » .

وإنه لما يسترعى النظر أن الشيخ محمد عبده قد أعترف بالحرية كظهور أساسى للحياة السياسية ، ولكنه لم يفهم بالحرية إطلاقا التصرف والسلوك من كل قيد ، بل أكد أن الحق والواجب متلازمان . فالفقيه المسلم لا يستطيع أن يجارى « كوبدن » و « بریت » فى إطلاقها الحرية على المفهوم العلمى فى أنجلترا أثناء القرن التاسع عشر . وإنما جاء تفكيره فى مفهوم الحرية أقرب إلى

المفهوم الاشتراكي التحرر كما يوضحه هارولد لاسكي في فصله عن الحقوق والواجبات وعن الحرية في كتابه « أصول السياسة » فهو يقول :

« فان الحرية إنما هي حق القيام بالواجب المعلوم فان لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسية وأن وجدت فلا بد معها من انواجب والحق وهما شعار الاوطان التي تفتدى بالاموال والابدان وتقدم على الاهل والحلان ويبلغ حبها في النفوس والركبة مقام الوجد والميانه .

أما السكن الذي لا حق فيه لساكن ولا هو آمن على المال والروح فناية القول في تعريفه أنه مأوى العاجز ومستقر من لا يجد إلى غيره سبيلا فان عظم فلا يسر وأن صغر فلا يسوء قال لا بروير السابق الذكر ما الفائدة من أن يكون وطني عظيماً كبيراً أن كنت حزينا حقيراً في الذل والشقاء خائفاً أسيراً .

على أن النسبة للوطن تصل بينه وبين الساكن صلة منوطة بأهداب الشرف الذاتي فهو يفار عليه ويذود عنه كما يذود عن والده الذي ينتهي إليه وأن كان سيئ الخلق شديداً عليه ولذلك قيل مثل هذا المقام أن ياء النسبة في قولنا مصري وانكليزي وفرنسي هي من موجبات غيرة المصري على مصر والفرنساوي على فرنسا والانكليزي على أنكلتره فأنكر ذلك بعض الناس وكان في الأمر لاشك سوء فهم أو سوء أفهام .

وجلة القول أن في الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة تشبه أن تكون حدوداً الاول أنه السكن الذي فيه الغذاء والبقاء

والاهل والولد والثانى أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية وهما حسيان ظاهران والثالث أنه موضع النسبة التى يعاوبها الانسان ويمز أو يسفل ويذل وهو معنى محصاً .

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند تحليل ماهية الوطن من الناحية الموضوعية . ولكنه وجه ذلك التحليل أولاً للحض المصريين على أن يحبوا وطنهم فهم ينعمون بالسكن فيه وبالانتساب اليه وبما يوفره لهم من حقوق وواجبات . وأنتقل من ذلك النصح إلى تأكيد حقيقة يسجلها بالفخار وهى أن المصريين قد أصبح لهم وجود وطنى ورأى عام ، وأنهم بذلك جديرون بممارسة الحياة السياسية الحرة رغم ما يردده الاعداء من أن المصريين لم ينضجوا بعد ليكونوا السادة القادرين فى تعريف شئونهم الداخلية . ومن هنا تظهر الحجة التوية والغيرة الجياشة فى قلب الشيخ محمد عبده على وطنه مصر فلا يألو جهداً فى كل ما يكتب لا يراز الحقيقة الكبرى وهى أن المصريين لم يعدوا فى حاجة إلى حكم الواحد الفرد من ناحية أو لحكم الاجنبى المستقل من ناحية أخرى . ويستخدم الشيخ محمد عبده فى دفاعه عن مصر والمصريين المنهج التطورى . فالشعوب لا تنقف ثابتة جامدة عند مرحلة من مراحل التطور ، وإنما تنمو مع تجربتها الحضارية على الافق المحلى والعالمى . ويضرب لذلك المثل بفرنسا والفرنسيين ومبلغ ما وصلوا اليه فى عهده بعد أن كانوا يوماً ما منقسمين إلى « أحرار يظلمون وعبيد يطيحون » . ولا ريب أن المصريين فى تطورهم سيلفون مبلغ الشعوب التى سبقتهم إلى الحضارة الحديثة وليس هنالك فى طبيعتهم ما يمنعهم دون بلوغ الهدف .

الإدارة والسياسة

لقد كانت مشكلة الإدارة من أعظم مشاكل الحكم التي واجهت البلاد في عهد الشيخ محمد عبده . إذ رأى الأجانب أمام عينيه وقد احتلوا أهم المناصب في الدولة نتيجة لائثار الامراء لهم وتفضيلهم على أبناء البلاد في الخاص والعام من الشئون . فعالج الشيخ محمد عبده مشكلة الإدارة من ناحية «الثقة» وأكد أهمية الإصلاح لحكم يعتمد على أجانب لا تربطهم بالبلاد وشائج الوطن أو وشائج الدين . فالأجنبي الغريب عن البلاد التي يعمل فيها يعتمد في أداء عمله على الأجر النقدي الذي يحصل عليه ، ولكنه لا يشارك فيما يصيبها من شرف أو ضعة على يديه . فدوافعه دوافع مادية تقوم على الاستئثار بالمنافع والمكاسب وقد يقضى به حرصه على هذه الأغراض المادية إلى خيانة البلاد عن طريق التآمر لخدمة الاستعمار أن كان ممن ينتسبون إلى بلد مستعمر أو بلد حليف للاستعمار . ولذلك يذهب إلى أن صلاح الحكم لا يتم إلا بتولية «أهل الثقة» وشئون الإدارة السياسة .

ويعتمد الشيخ محمد عبده في تفضيله ولاية الوطني للأدارة مكان الأجنبي على ما يسميه بقانون الفطرة الذي ساد التفكير الأوروبي في القرن الثامن عشر ولكن قانون الفطرة عند الشيخ محمد عبده ليس قانونا نظريا مجرداً ، وإنما يملؤه ، بمحتوى المنفعة ، إذ أنه زواج بين الفطرة والمنفعة مثلما فعل توماس جيفرسون في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . فمن ينتسب إلى أمة من الأمم يكون حريصا على ما يسوق إليها لانفع وعاملا على دفع ما يجلب الضرر ، وذلك بحكم قانون الفطرة التي يستشعر معه أن مصيره مرتبط بمصير أمته وما تبلغ من خير وما يصيبها من شر . ويوضح عمل هذا القانون في قوله .

من أحكام هذا التاموس أن الشفقة والرحمة والحية والزمرة على الملك والرعية إنما تكون لمن له في الأمة أصل راسخ وشيخ يشد صلته بها هذه فطرة فطر الله الناس عليها أن يلتحم مع الأمة بعلاقة الجنس والمشرع يراعى نسبه إليها ونسبتها إليه ويراهما لا يخرج عن سائر نسبة الخاصة به فيدافع الضيم عن الداخلين معه في تلك النسبة دفاعه عن حوزته وحريمه (راجع رأيك فيما تشهده كثيرًا حتى بين العامة عندما يرمى أحدهم أهل البلد الآخر أو دينه بسوء على وجه عام كسوري ينتقد المصريين أو مصري ينتقد السوريين) هذا إلى ما يعلمه كل واحد من الأمة أن ماتناله أمة من الفوائد يلحقه حظ منها وما يصيبها من الأرزاء يصيبه سهم منه خصوصًا أن كان يده هامات أمورها وفي قبضته زمام التصرف فيها فإن حظه (حينئذ) من المنفعة أوفر ومصيبته بالمضرة أعظم وسهمه من العار الذي يلحق بالأمة أكبر فيكون اهتمامه بشئون الأمة التي منها وحرصه على سلامتها بمقدار ما يؤمله من المنفعة أو يخشاه من المضرة .

ويخلص من هذا إلى أن الوطنية ليست مجرد عاطفة تتأجج بين جوانح النفس وإعماهى مصدر فياض من مصادر الحية والغيرة على صالح الوطن . وهى لهذا قوة تدفع صاحبها لاحسان الادارة فيما يتولى من خدمة حكومية وذلك بما تلهمه من روح عامة ورعاية للصالح العام .

ويتبع هذا التحليل باجزاء النصح الذى يتخذ شكل الأمر فى قوله :

« فعلى ولى الأمر فى ممكلة أن لا يكل شيئًا من عمله إلا الى أحد رجلين إما رجل يتصل به فى جنسية سالمة من الضعف والتمييز

موقرة في نفوس المتظلمين فيها محترمة في قلوبهم يحلمهم توقيرها واحترامها على التالى في وقايتها من كل شين يدنو منها ولم توهن روابطها اختلافات المشارب والأديان وإما رجل يجتمع معه في دين قامت جامعته مقام الجنسية بل فاقت منزلته من القلوب منزلتها كالدين الاسلامى الذى حل عند المسلمين وإن اختلفت شعوبهم محل كل رابطة نسبية فان كلا من الجامعتين (الجنسية على النحو السابق والدينية) مبدآن للحمية على الملك ومنشآن للنيرة عليه .

أما الأجانب الذين لا يتصلون بصاحب الملك في جنس ولا في دين تقوم رابطة مقام الجنس فمثلهم في المملكة كمثل الأجير في بناء بيت لايمنه الا استيفاء أجرته ثم لا يبالى أسلم البيت او جرفه السيل أو دكته الزلازل هذا إذا صدقوا في أعمالهم يؤدون منها بمقدار ما يأخذون من الأجر واقفين فيها عند الرسم الظاهر فان الواحد منهم لا يشرف بشرف الأمة التى هو خادم فيها ولا يمسى شىء مما يمسها من الضعة لأنه منفصل عنها إذا فقد العيش فيها فارقها وارتد إلى منبته الذى ينسب اليه بل هو في عمله وخدمته لغير جنسه لاصق بمنبته في جميع شئونه ما عدا الأجر الذى يأخذه وهذا معلوم ببداية العقل فلا يجد في طبيعته ولا في خواطر قابله ما يبعثه على الحذر الشديد مما يفسد الملك أو الحرص الزائد على ما يعلى شأنه بل لا يجد باعثاً على الفكر فيما يقوم مصلحته من أى وجه . هذه حالهم هى لهم بمقتضى الطبيعة لو فرضنا صدقهم وبراءتهم من أغراض آخر فظنك بالأجانب لو كانوا نازحين من بلادهم فراراً من الفقر والفاقة وضرربوا في أرض غيرهم طلباً للعيش

من أى طريق وسواء عليهم فى تحصيله صدقوا أو كذبوا وسواء وفوا أو قصروا وسواء راعوا الذمة أو خانوا أو لو كانوا مع هذا كله يخدمون مقاصد لأثمهم يهدون لها طرق الولاية والسيادة على الأقطار التى يتولون الوظائف فيها (كما هو حال الأجانب فى الممالك الإسلامية لا يخدمون فى أنفسهم حاملا على الصدق والأمانة ولكن يخدمون فى منها الباعث على الغش والخيانة) ومن تتبع التواريخ التى تمثل لنا أحوال الأمم الماضية ويحكى لنا عن سنة الله فى خلقه وتصريفه لشئون عباده رأى أن الدول فى نموها وبسطها ما كانت مصونة إلا برجال منها يعرفون لها حقا كما تعرف لهم حقهم وما كان شئ من أعمالها يبدى أجنبى عنها وأن تلك الدول ما انخفض مكرها ولا سقطت فى هوة الانحطاط إلا عند دخول العنصر الأجنبى فيها وارتقاء الغرباء إلى الوظائف السامية فى أعمالها فان ذلك كان فى كل دولة آية الخراب والدمار خصوصا إذا كان بين الغرباء وبين الدولة التى يتناولون أعمالها منافسات وأحقاد مزجت بها دماؤهم وعجنت بها طينتهم من أزمان طويلة . نعم كما يحصل الفساد فى بعض الأخلاق والسجاياء الطبيعية بسبب العوارض الخارجية كذلك يحصل الضعف والفقر فى حياة أبناء الدين أو الأمة ويقرأ النقص على شفتهم ومرحمتهم فينقص بذلك اهتمام العظماء منهم بمصالح الملك إذا كان ولى الأمر لا يقدر أعمالهم حق قدرها وفى هذه الحالة يقدمون منافعهم الخاصة على فرائضهم العامة فيقع الخلل فى نظام الأمة ويضرب فيها الفساد ولكن ما يكون من ضره أخف وأقرب إلى التلافى من الضرر الذى يكون سببه استلام

الأجانب لهامات الأمور في البلاد لأن صاحب المحمة في الأمة وإن مرضت أخلاقه واعتلت صفاته إلا أن ما أودعته الفطرة وثبت في الجيلة لا يمكن محوه بالكلفة فإذا أساء في عمل مرة أزعجه من نفسه صائح الوشيحة الدينية أو الجنسية فيرجع إلى الاحسان مرة أخرى ما شد بالقلب من علائق الدين أو الجنس لا يزال يجذبه آوثة بعد آوثة لراعاتها والاتفات إليها ويميله إلى المتصلين معه بتلك العلائق وأن بعدوا».

الشورى والاستبداد :

ما أهلت النظم النيابية على مصر في أواخر القرن التاسع عشر وبدأ الحاكم يستجيب في صورة محدوده لضغط الرأي العام ولصدى النظم الديموقراطية في أوروبا حتى ظهر في مصر ذاتها من ينكر ادخال النظم النيابية في شكل « مجلس الشورى » ثم يبرر استمرار الحكم الاستبدادى وذلك باسم الشريعة الاسلامية فهب الشيخ محمد عبده ليدفع حجج دعاة الاستبداد فى الحكم وليبين أن الشورى واجبة شرعا وذلك من تاريخ الاسلام نفسه . ويمكن لنا أن نلخص مقاله في هذا المجال فيما يأتى :

(١) الاستبداد :

يرى الشيخ محمد عبده أن الاستبداد يقال على معنيين :

١ - « أحدهما تصرف الواحد فى الكل على وجه الاطلاق فى الارادة إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما . فيكون اتباع النظام مفوض اليه وحده أن أراد قام به وأن لم يرد لا يؤخذ عليه وهو الاستبداد المطلق » .

٢ - « وثانيها استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الامكان . وهذا بالحقيقة لا يسمى استبدادا الا على ضرب من التساهل . وأما يسمى في عرف السياسيين توحيد السلطة المنفذة » .

وينتهي الشيخ محمد عبده من هذا التصنيف لمعنى الاستبداد إلى أن الشرع لا يبيح المعنى الأول وهو الاستبداد المطلق بل يمنعه وينبذ . ويسوق الأدلة على صحة رأيه مستمداً آياها من الكتاب والسنة ومن الطريقة التي كان يبايع بها الخلفاء ، ومن أقوال الخلفاء الراشدين أنفسهم ، وكذلك من اليهود التي كان يهد بها الخلفاء الراشدون إلى أعمالهم في الأقاليم . فكلها تنص على منع الاستبداد المطلق وتتخذ من الشورى أساساً للحكم . وهو يلخص ذلك في قوله :

« ومن تتبع الشريعة الفراء ونصوصها الواضحة ووقف على حكمه تنزيل الكتب السماوية وتدوين الأحاديث النبوية يرى أن الاستبداد المطلق ممنوع منا بد لحكمة الله في تشريع الشرائع ومعاوند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة والأحاديث الصحيحة الآمرة باتباع أحكام الكتاب العزيز والأخذ بالسنة الراشدة فانه نبيذ للدين وأحكامه وسعى خلف الهوى ومذاهبه وذهاب إلى خفض كلمة الله العليا وخرق لاجماع السلف الصالح من المؤمنين إذ لم يبيحوا في جميع أطوارهم أن يتولى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه يشهد بهذا صنيهم في بيعة الأمر والعهد إلى الولاية يقولون لمن يبايعونه بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله تتبع سنته وتسلك بنا طريقته

أو على أن تحكم فيما أمر الله وما سن رسوله صلى الله عليه وسلم ولم نر طائفة منهم ولا قوما ولوا عليهم أميراً على كونه يتبع هواه أو يعمل فيهم بما يراه وافق الدين أو خالفه وبدل عليه اليهود التي كان يعهد بها الخلفاء الراشدون إلى عمالهم في الأقاليم فإنها كلها مشحونة بعبارات الوصية والحث على إتباع منهاج الشرع الشريف وأجرى على السنة الراشدة والوعيد على مخالفتها وأخصها عهد الامام على رضى الله عنه الذى عهد به للاشتر النخعي حين ولاه أمور مصر ويؤيده أقوال الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم في خطبائهم ومقاتلتهم عند انعقاد المحافل كقول عمر رضى الله عنه بعد أن ولى الخلافة (أيها الناس من رأى منكم فى أعواجا جا فليقومه) فقام بعض الحاضرين قائلاً (والله لو رأينا فيك أعواجا جا لقومناه بسيوفنا) ويؤكدده ما سنلوه عليك من الآيات والاحاديث .

ولكن الشيخ محمد عبده بالرغم من مهاجمته للمعنى الاول للاستبداد وهو الذى وصمه بأنه الحكم المطلق الذى لا يرجع فيه الحاكم لارادة غير ابدته فهو بدافع عن المعنى الثانى للاستبداد ويرى أنه غير ممنوع فى الشرع ولا فى العقل ، وذلك لان الاستبداد هنا لا يقوم على حكم الفرد المطلق بل الفرد المقيد بالقانون والنظام والشرع وهو يربط فى هذا بين المعنى الخاص الذى يضيفه على الاستبداد وبين ما تفرضه الشريعة الاسلامية من « وجوب نصب إمام ينفذ الشرع القويم ويحفظ الدين المستقيم ويمجرى أحكامه العادلة على الرعية » ويذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن العقل يؤيد حكم الواحد الفرد المقيد بقيود القانون لما له من « الهيبة والرهبة اللتين تلزمان لتنفيذ الاحكام وأذعان الرعية لها وأتقيادها لما قضت به » .

مرموقة في الكتب ولا يكتفى في تقيد الحاكم بها مجرد علمه بأصولها بل لابد في ذلك من وجود أناس يتحققون بمعانيها ويظهرون بظاهرها فيقومونه عند انحرافه عنها ويحضونه على ملازمتها ويحثونه على السير في طريقها ومن أجل ذلك دعا سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم الناس في خطبته إلى تقويم مآسئهم يكون منه من الأعوجاج في تنفيذ أحكام الشريعة فقال (أيها الناس من رأى منكم في أعوجاجاً فليؤممه الخ الأثر المشهور) وقال تعالى (ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) إذ لا يخفى أن هذه الآية الشريفة في دعوة الملوك وغيرهم على معنى أن تلك الأمة أي الطائفة من المسلمين تدعو الملوك وغيرهم إلى الخير وتأمروهم بالمعروف وتنهونهم عن المنكر ليقوم بها الدين ولا يخرج أحد عن حده كما كان أو محكوما وليس الأمر هنا للتدبير كأنهم بعضهم بل لا وجوب على ما صرح به العلماء ويؤيده أن قيام تلك الأمة بذلك مما لا يتم الواجب المفروض وهو التقيد بالشريعة إلا به فيكون واجبا على حكم القاعدة عند فقهاء الشرع (مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب) وقولوا إن هذه الطائفة يجب تأليفها من أفراد الأمة وجوبا كفايا على معنى أنها أن لم تقم فيهم أئمة أفراد الأمة يجهلونها وأستحق العقاب برمتها فقد فرض الله على الأمة الإسلامية أن تقوم منها أمة أي طائفة وظيفتها الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حفظا للشريعة من أن يتجاوز حدودها المعتدون وصونا لأحكامها من أن يتألى عليها ذور الشهوات فينتهكوا حرمتها ويحلوا نظامها إذ تحرفهم عن العمل بها

الاهواء إذا تركوا وشأنهم ولم يؤخذ على أيديهم في الاسترسال مع
دعيات الشهوات فلم يجعل الله الشريعة في يدى شخص واحد يتصرف
فيها كيف شاء بل فرض على العامة أن تستخلص منها قوماً عارفين
لجلب كل ما يؤيد جانب الحق وتبعد كل ما من شأنه أن يحدث خلافاً
في نظامه أو أحرافاً في أوضاعه المأدلة .

ولقد قلنا إن الملوك والسلطين داخلون تحت من يجب على تلك
الطائفة إرشادهم وذلك لتضافر الاحاديث الصحيحة والاخبار الشريفة
على وجوب نصيحة الامراء قال صل الله عليه وسلم « ان الدين النصيحة »
ثلاث مرات قيل لمن يا رسول الله قال « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة
المسلمين ولعامة المسلمين » وقال « ان الله يرضى لكم ثلاثاً يسط لكم ثلاثة
يرضى لكم أن تعبدوه وحده لا تشركوا به شيئاً وأن تعصموا بحبل
الله جميعاً وأن تناصحوهم من ولاء الله أمركم » الحديث . قال العلماء
والنصيحة للأئمة وأولياء الامر هي معاوتهم على ما تكلفوا القيام به في
تنبيههم عند الغفلة وإرشادهم عند المحفوة وتعليمهم ما جهلوا وتحذيرهم من
يريد السوء بهم وأعلامهم بأخلاق عمالهم وسيرتهم في الرعية وسد خلتهم
عند الحاجة ونصرتهم في جمع الكلمة عليهم ورد القلوب النافرة اليهم
والنصح لعامة المسلمين الشفقة عليهم وتوقيف كبيرهم والرأفة بصغيرهم
وتفريج كربهم ودعوتهم إلى ما يسددهم وتوقي ما يشغل خواطرم
ويفتح باب الوسواس عليهم بل قال عليه الصلاة والسلام « أن الناس
إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من
عنده » فهذه الانباء الشرعية وغيرها مما لم يسع المقام سرده تدل

ويلاحظ هذا المنهج الفكرى فى معالجة الشيخ محمد عبده لنظام الشورى
فهو لم يتردد فى تزكية الأخذ بالنظم الغربية للشورى ، بعد أن أثبت أن المبدأ
فى ذاته مبدأ إسلامى ، « فلنا أن نوافق فى كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر
الأهم التى أخذت هذا الواجب قبلا عنا وأنشأت نظاما مخصوصا متى رأينا فى
الموافقة نفعا ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين » فاختيار الطريق أو
الكيفية متى كان غير ممنوع شرعاً أو عقلاً أمر يجوز فيه التجريب والمحاكاة
والابتكار سمياً ورواه بلوغ النفع والوصول إلى غايات الصواب .

وأن تبرير الشيخ محمد عبده للأخذ بالنظم الغربية فى الشورى وكفالة
الحكم الديموقراطى يعد نموذجاً رائداً لعمل فكره ومنهجه فى عملية تطوير النظم
الغربية للملاءمة التدرج سيرا على قاعدة « تغير الأحكام بتغير الزمان » من
أجل المصلحة العامة . وهو يلخص منهجه السياسى الإصلاحى فى القول الآتى :

«معلوم أن الشرع لم يحى . بيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام
ولا طريقة معروفة للشورى عليهم كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة
لبلوغ المراد منها فالشورى واجب شرعى وكيفية اجرائها غير محصورة
فى طريق معين فاختيار الطريق الممين باقى على الأصل من الإباحة
والجواز كما هو القاعدة فى كل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته غير أنا إذا
نظرنا إلى الحديث الشريف الذى رواه البخارى عن ابن عباس رضى
الله عنهما وهو (كان النبى عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل
الكتاب فيما لم يؤمر فيه وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم وكان
المشركون يفرقون رؤوسهم فسدل النبى ناصيته ثم فرق بعد) ندب

لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصفة أولياء الأمر الأمم التي أخذت هذا الواجب قلا عنا وأنشأت له نظاما مخصصا متى رأينا في المواقعة نفعا ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين والا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا ويطلق منافعنا ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانها بل وجب علينا إذا رأينا شكلا من الأشكال محلبة للعدل أن نتخذ ولا نعدل عنه إلى غيره كيف وقد قال ابن قيم الجوزية مامعناه أن أمارات العدل إذا ظهرت بأى طريق كان فهناك شرع الله ودينه والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينقى ما هو أظهر منه وأبين .

فتألف من مجموع هذا أن الشورى واجبة وأن طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصواب وأدنى إلى مظان المنافع ومجالها على أنها إن كانت فى أصل الشرع مندوبة فقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان تجعلها عند مسيس الحاجة إليها واجبة وجوبا شرعيا ومن هنا تعلم أن نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى وفقرهم من الاستبداد ليس واردا عليهم من طريق التقليد للأجانب ولا آتيا لهم من ذم بعض الجرائد فيها هكذا جزافا ورجا باهيب كما سبق إليه قلم محرر تلك الجريمة بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع وقورهما منه الدين وقبحه العلماء وشهدوا من آثاره المشثومة ما عرفوا به قبح سيرته ووخامة عقابه .»

(د) حرية الافراد .

ولقد انتهى الشيخ محمد عبده فى دفاعه عن الشورى ومهاجمته للاستبداد

العام والشورى في شكلها الحديث قد أصبحت أمراً واجبا حتى يتوفر للبلاذ قيام السياسة المبنية على رأى المشترك المستير لا رأى الواحد المنفرد .

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند تبرير وحب الشورى على الحاكم وحده ، بل ذهب إلى وجوبها على المحكوم في الوقت نفسه . وقد استخدم في هذا التعبير فكرة أصلية هي أساس الديمقراطية الحديثة . وذلك لأنه رأى أن السياسة ليست عملا من جانب واحد وإنما هي عمل مزدوج متجاوب يقوم على الإيجابية بين الحاكم والمحكوم ، وبين القمة والقاعدة . ويسوق لتأييد هذه الفكرة تشبيها محسوسا لتفاعل بين الحاكم والمحكوم ، فهو يقول أن للحاكم على المحكومين حق المناصرة الفكرية مثلما له عليهم حق المناصرة البدنية للدفاع عن الوطن وحمايته من اعتداء المعتدين . فبذل المواطنين رأى السيد للحاكم واجب في وقت السلم وجوب بذلم دماءهم دفاعا عن الوطن في وقت الحرب . وهكذا نرى أن السياسة في العصر الحديث أشبه بالمرحلة التي يجب أن يعبأ فيها رأى الحاكم والمحكوم على السواء لكفالة النجاح والانتصار .

أما عن الشكل الذي يجب أن تتخذه الشورى ، فهو يشترط فيه الفاعلية وتحقيق النرض ولا يرى للشكل قداسة منفصلة الموضوع أو تميزا له منفصلا عن مدى النفع . ولكنه يفصل الشكل التياي الذي آخذه مجلس الشورى والذي استعارته مصر من الأسلوب الغربي الديمقراطي لأنه يرى أن ذلك الشكل قد أصبح هو السائد النفاذ في العالم المعاصر . وهو لا يرى ما يمنع من العائه إن ثبت عدم جدواه ، مثلما يرى أن ليس هناك ما يمنع من اصطناع هذا الشكل الجديد للشورى بين المسلمين وعدم التقيد بالأسلوب القديم لتقديمه .

وفصل الشيخ محمد عبده هذا التبرير السيكولوجى السياسى للشورى فى مقاله عن الشورى فهو يقول :

« خلقى الانسان محاطا بالشهوات مكتنفا بالأمال مقيدا بالأغراض فهو أسيرها تدفعه إلى مقتضياتها وتجذبه إلى لوازمها بحيث تكون جميع قواه آلات لها تحركها بما يناسبها وتستعملها فيما يلائمها فلا يتصور حسنا الا ما تستحسن ولا يتخيل جيلا الا ما تستجمل وهذا أمر يكاد أن يكون طبيعيا فطريا لا يمكن الانسان أن يقا به ولا أن يتلخص منه وأن أسكن فى بعض الأحيان تقليل سطوته وتوحيد سلطته على أن هذا أيضا ليس فى وسع كل أحد ولا فى طاقة كل شخص فلا يستطيعه الا من كبرت همته ولا يقدر عليه إلى من ذكت فطنته حتى يتمكن من ردع تلك الدوافع وكبح تلك الجواذب بما يتخذ من الوسائل المختلفة حسب اختلاف المقاصد والذرائع المتنوعة حسب تنوع الغايات .

وحيث كانت هذه الدوافع جواذب قوية لدى أولى الأمر لاقدارهم على مقتضياتها وعصمتهم من لوازمها كانوا مضطرين إلى مقاومتها ومقاومتها بما تبسر من الوسائل المؤدية إلى ذلك حتى يتمكنوا من النهوض بما وأسند اليهم من رعاية مصالح المباد وليس من وسيلة إلى ذلك الا مشاوراة العارفين معالين بطرقها فان للرأى العام فى مسألة الأهواء ما لا يخفى من القوة ولذلك ترى أن الانسان ربما مال إلى شيء ولكن يمنعه من معاطاته علمه بأن الرأى العام لا يستحسنه وأيضاً فالانسان الواحد قاصر وإن بلغ ما بلغ من اتساع

وقد أقام الشيخ محمد عبده حجة في هذا المضمار على المقابلة بين المذهب الفردي والمذهب الجماعي في دراسة المجتمع والقانون. فافترض أن الانسان كائن اجتماعي وأنه كفرد عاجز أن يعيش وحده واضطر تحت ضغط الصدقة أو أسباب أخرى قهرية إلى أن يلجأ إلى زملائه من بني الانسان لتكوين مجتمع يحتمى به ويستعين به على العيش والحياة. وهكذا بدأ الانسان في المجتمع الجديد اجتماعياً يسلك سلوك المتعاون المقدر لمصالح غيره تقديره لمصلحته. ولكن يعود الشيخ محمد عبده ليقول أن مثل هذا السلوك لم يكتب له الاستمرار. فأن اطمأن الفرد إلى حاله وأمن غوائل الخطر من كل جانب حتى استيقظت شهوته واشترأت أغراضه إلى الاستئثار بالأشياء الطيبة واتخذ من التسابق القاتل وسيلة للحياة بدلا من التعاون المثمر. ويصف الشيخ محمد عبده هذه الحالة التي تسود فيها الفردية والأنانية وصفاً أقرب إلى وصف هوزل للانسان في حالة ما قبل الاجتماع إذ يقول:

« من حب المسابقة في كل ما يتنافس فيه كل حي . . تولد شدة الطمع والشهوة وجرب الأمر إلى الحسد والبغض والبطر فأصبحوا وهم في مكان واحد متباعدين المقاصد أشتات القلوب لا يبالي أحدهم باقتداء مصلحته بمصلحة الآخر بأي طريق سلك ونسى رابطة الاجتماع وواجب الاشتراك في الوطن وتناول أشد مضامير الحسد عليهم وبث فيهم أعوانه وأنصاره بدون قاعدة تربط الأعمال وتبين الحدود فحينئذ لا ترى لاثنتين منهم رأين متوافقين ولا قصدين متطابقين بل لا ترى الا نفوساً شاردة وأغراضاً متباينة تسوقهم عصا الظلم وتجمعهم دائرة النعم فهم في هذه الحالة ليس لهم وجهة تربط أعمالهم وتوحد مقاصدهم بحيث تكون محورا لدائرة أفكارهم وغاية تنفي اليها

حركاتهم في كافة أمورهم إذ ما نزل بهم من دواعي الاضطراب وأسباب
تبليبل الأبواب جعل لكل منهم شأنًا خاصًا به فلا يفكر يوما ما في
حقوق الاجتماع ونسب الارتباط فكأنه أمة واحدة مقطوع
العلائق بغيره فلا يتصور أن يكون لهم حينئذ رأى عام يجمعهم
وإذا استمرت بهم هذه الحال زمنًا طويلا فسدت طباعهم وتبدلت
أخلاقهم إلى ملكات رديئة تحملهم على البطالة والسكران وتكلمهم
إلى الآمال العاطلة والأمانى الكاذبة وتورثهم الخول والقل والفقر .

ولكن الشيخ محمد عبده يرى أن مرحلة التسابق الفردى والأناية
الفردية مرحلة عابرة في حياة المجتمعات البشرية . فالانصال الثقافي بين المجتمعات
سواء عن طريق المصادر التاريخية أو الاتصال المباشر لا بد وأن يبعد إلى
الآخذين بالفردية وما يصاحبها من تفكك وانحيار لايمان بدواعي الاجتماع
« والمعاضدة على حفظ الهيئة الاجتماعية » فتحل الروح العامة بين المواطنين محل
الروح الفردية ويحرص الافراد على تحقيق مصلحة المجموع به والنضحية من
أجلها . وإذا تم لأمة مثل هذا الانجاء الذى به تفضل المصلحة العامة على الخاصة
تكون في الأمة ما يسمى بالرأى العام الذى تبلور فيه آراء الجماعات المتعارضة
في بحثها عن الصالح العام .

وإذا ما نضجت الأمة وأصبحت قادرة على تكوين رأى عام يقرر
مصلحتها ويهدى أغراضها حرصت على سيادة القانون بأن تنزع من القوانين
المادة ما يكفل تحقيق مصلحتها العامة والسير بسياستها سيرا ياتزم بالقواعد
ولا يتغير الأهواء والنزوات سواء من قبل الحاكم أو المحكومين . وينتقل
الشيخ محمد عبده من النظر في هذه الحجة إلى جانبها التطبيقي : فالقانون في

وأيه لا يصلح لتشريعه « الواحد » كما لا يصلح لتشريعه « الجميع » في آن واحد . إذ أن الواحد عاجز على أن يلم بأغراض الأمة المتنوعة ويبلورها في قوانين ، كما أن الأمة جميعاً لا تستطيع الاجتماع في مكان واحد لتصدر مثل هذه القوانين . ومن ثم كان لابد للأمة من مجلس تشريعي يتكون من نواب « من كل جهة ومن كل ذوى حرفة ليكونوا جميعاً على علم بأحوال موكلهم عموماً وطبائع أمكتهم » ومن الطريف أن نلاحظ أن مبدأ النيابة عن المكان والحرفة وهو المبدأ الذي أخذ به الاتحاد الاشتراكي العربي في تكوينه بعدائه . الاتحاد القومى والنظام الحزبى .

ويعرض الشيخ محمد عبده أسلوب وضع القوانين في مجلس من نواب الأمة على أساس من مبادئ الشورى في الفقرة الآتية :

« فإذا بلغت أمة من الناس هذه الدرجة من التتور وأصبحوا جميعاً على رأى واحد في وجوب ضبط المصالح وتقييد الأعمال بمحدود مقدسة تصان ولا تهان اندفعوا جميعاً إلى طلب هذه الحقوق الشريفة بدون أن يخشوا لومة ولا يكتفون دون أن يروا بين أيديهم قانوناً عادلاً لا تصابحاً لهم منطبقاً على أخلاقهم وعوائدهم كاملاً بمصالحهم يرجعون إليه في أمر المساواة والأمن على العباد والبلاد ولا يعجبهم أن يكلوا وضمه لواحد منهم يتولاه بنفسه إذ الواحد لا يتأتى له أن يشخص مصالح الجميع مع تباينها وهذا أمر ينبئ عليه صحة القوانين وما يترتب عليها من الفوائد ولا يمكنهم أن يباشروا وضمه جميعاً إذ فيهم من تمنحه موانع قوية عن ذلك فلم يبق إلا أن ينتخبوا منهم نواباً بقدر الحاجة للقيام بهذا الواجب من كل جهة ومن كل ذوى حرفة ليكونوا جميعاً على علم بأحوال موكلهم عموماً وطبائع أمكتهم فإذا

أتوا هذا القانون على وجه كامل شامل بعد البحث الدقيق وأن
أستغرق علمهم أمداً كان هو القانون الموعود عليه علماء وعملاء أما علماء
فلأن أحكامه كلها صارت معلومة لدى أفراد الناس جميعاً لأن من
وضعها هم نوابهم ولا يخفى أن نفس المنوب لا ينفلون طرفه عين عن
كل أمر من أمورهم يشرع النواب في المداولة فيه ليقفوا على طريق
الجدال في كل مبحث ويعلموا ما تم عليه الرأي فيه على أن صحف
الأخبار التي لا تخلو منها قطر من الأقطار تتكفل بنشر المفاوضات
والأحكام في كل مسألة فتكون هي السفراء بين مجلس النواب وبين
الرعايا على اختلافهم . . وأما عملاً فلأن القانون عادل منطبق على
المصالح ومثله حقيق بأن يرسم في صفحات القلوب خصوصاً وأن
واضعيه هم النواب والنائب لسان المنوب عنه فكان من وضع الأمة
بتأثيرها وتلك حجة عليهم بأنهم جميعاً متعهدون عليه سيما وأنهم هم
الذين تقاسموا بالإيمان على الأخذ بالأحسن من كل شيء نافع وأن
قلوبهم طويت على المحافظة على الرأي العام وانهم جميعاً سائرون إلى
غاية واحدة فكيف بعد هذا كله يتركون القانون حبراً على ورق
بدون علم ولا عمل .

ويبدى الشيخ محمد عبده في دفاعه عن مجلس الشورى في معر حماساً وتفاؤلاً
بعد أن ربط بين تطبيق الشورى في مصر وبين السالف الصالح ودواشى انعتاق
والاجتماع . ويحاول أن يذلل العقبات التي تترض هذا النظام الديموقراطى
من كل جانب . فهو يقرر « أن اهالى بلادنا المعصرية دبت فيهم روح الاتحاد
وأشرفت نفوسهم منه على مدارك الرأي العام » وهم بذلك قد درون على ترجمة
هذا الرأي العام إلى قوانين عادلة في مجلسهم القائم على النيابة والشورى .

ويرى أنه لا داعى لمؤهلات عالية لقنواب المصريين ويكفى مؤهلاً لهم أنهم « نصبوا أنفسهم وطمعت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد » ويؤيد دفاعه عن أهلية المصريين للشورى بنظريته النسبية عن القانون . فالقوانين عنده تختلف باختلاف « أخلاق الناس على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم وطبيعة أراضيهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم » ومن ثم فكل ما يتطلبه التشريع من مؤهلات أن يحصل المشرعون « أوضاع بلادهم وأحوال الاهالى الحاضرة نصب أعينهم » ولهم أن يتخذوا من وسائل التشريع ما يمينهم على الوصول إلى المقاصد « كأن يستعملوا قاعدة القياس والحكم على النظائر والاستدلال بالأصل والمادة والعرف وأمثال ذلك فى محاوراتهم » وعلى أية حال فهو يرى أن المصريين أصبحوا فى عهده جديرين باظهار مزايا الأمة الحقيقية من استعداد لأن يسلكوا الطريق الأقوم طريق الشورى والتعاقد فى الرأى وأن خطوة تأليف مجلس الشورى « هى خطوة نندعها أن شاء الله فى سبيل تقدمنا فاتحة الألفاظ » .

النظام الطبقي والثروة فى حياة الأمة :

لقد أدرك الشيخ محمد عبده بوضوح وجلاء صلات النظام الطبقي فى حياة الأمة . إذ عالج الحركة الاجتماعية فى الأمة معالجة تتم عن فهم عميق لقوانين التطور الحضارى عند الشعوب . فهو لم يذهب فى فهمه للنظام الطبقي مذهب دعاة الارستقراطية من المفكرين الذين تابعوا من أيام أفلاطون جيلاً بعد جيل . ولقد نأى به عن التمييز الارستقراطى بين المواطنين ودفعه إلى الأخذ بالقيم الديموقراطية الحقيقية لإيمانه بالقيم الاسلامية السديدة التى لا تعترف لمؤمن على مؤمن بفضل إلا بالتقوى كما أن ذلك الانجاء فى تفكيره قد وجد تأييداً جديداً

من تجربة الديمقراطية الغربية كما فهمها عند الأمريكيين في أيامه . فالجتماع الأمريكي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم يكن قد وصل بعد إلى حد الانطلاق والتجمد الذي بلغه بعد التطور الاحتكاري في النظام الرأسمالي وبعد اسلاق الحدود الغربية في مجال التوسع الاستيطاني من الشرق إلى الغرب — ذلك التوسع الذي كان يرمز إلى الديمقراطية المستقلة وازدهار الفرص أمام الجهد الفردي . ولذلك نرى الشيخ محمد عبده يعالج موضوع النظام الطبقي في معرض حديثه عن « تاريخ الجنرال غارفيلد رئيس جمهورية الولايات المتحدة في أمريكا » ، ويستخلص من تاريخ الرجل الذي وصل إلى رئاسة الجمهورية الأمريكية بفضل أستعدادة الطيبى وجهده الشخصى الدرس الخالد من أن الأمم لا ترتقى إلا بفتح الطريق أمام أصحاب المواهب الحقيقية ليقودوا الأمة في مجالات النشاط العام المختلفة .

ويمكن لنا أن نأخص وجهة نظر الشيخ محمد عبده في النظام الطبقي في النقط الآتية :

(أولا) أن النظام الطبقي يجب أن يكون قائما على الحركة من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى . وأما الأمة التي تثبت فيها الطبقات ومجال فيها بين الصعود والنزول حسب مؤهلات الأفراد ، فيبقى الغنى على غناه والفقير على فقره ويتوارث كل منهما حاله جيلا بعد جيل ، فانما يحكم على نفسها لافتقار القدرة الحقيقية على البناء بفساد الحال وأنحطاط العمران وإنيار الحضارة . وذلك لأن هذا النظام الثابت « يمكن الاستبداد والظلم نفوس الطبقات العليا ، وثبت جرثومة العبودية والنيل في قلوب الطبقات السفلى » ومن الطريف أن تصوير الشيخ محمد عبده لثبوت النظام الطبقي وأثره المفسد للطبقات العليا والسفلى يذكر إلى حد ما بنظرية أرسطو التي تنقد التصوير الهرمي الثابت الذي رسمه

أفلاطون لطبقات المجتمع الاثنى ، مع برأته من ضيق نظرية أرسطو التي لم تنزل
نحصر على التمييز بين طبقى الاحرار والعبيد ، وعلى قهر حرية الحركة
الاجتماعية على الاحرار وخدمهم من المواطنين .

(ثانيا) أن الحركة الاجتماعية في الأمة يجب أن تقوم أساسا على توفر
الفضيلة الحقيقية لدى الفرد . والفضيلة هنا تمثل مؤهلات الفرد من علم وعمل
وخلق . فصاحب الفضيلة الحقيقية يجب أن يقود والحالى من الفضيلة عليه أن
ينبع . والفضيلة عند الشيخ محمد عبده خلو من المغانى الانتهازية التي حملها ميكافلى
لتصور الفضيلة في مجتمعه ودولته .

(ثالثا) أن الفضيلة صفات ذاتية وليست عارضة . فلا يقاس الأفراد
برونق مظهرهم أو جمال خلقهم أو دماء نسبهم ، وإنما يقاسون بتفوقهم في
الفضائل البناءة لحضارة الأمة .

(رابعا) أن أصل الفضائل الفضيلة الكلية وهي التي يحصل بها الفرد
على نفعه الخاص ونفع الأمة العام ، بل لا يحصل بها على النفع الخاص إلا من
طريق "المائدة العامة" أى الوقوف في السعى لكسب المعيشة عند حد ما ينفع
الجمعية المعنونة باسم واحد كعصر أو الشام أو أمريكا أو ينفع لعموم نوع
الانسان ولا يجلب ضرراً على أحد من المجتمعين لا في العاجل ولا في الآجل الا
أن يتوقف عليه قمع جيمهم » .

وهكذا نرى أن الشيخ محمد عبده يرى في مصلحة الجماعة الرائد الحقيقي
لمصلحة الفرد والمقياس الصحيح للحركة الاجتماعية داخل بنيان الأمة . فنصوره
لنظام العنق لا يمكن فصله عن نظراته إلى حقوق الفرد صاحب الفضيلة وإلى
التزاماته قبل الجماعة سواء أ كانت أمة من الأمم أو الجماعة البشرية بأسرها .

ونرى ذلك مفصلاً في مقاله « نيل المال بالفضيلة » فهو يقول :

« عثرنا في جريدة المقتطف على فصل مفيد يحكى تاريخ الجنرال غارفيلد رئيس جمهورية الولايات المتحدة في أمريكا فكان هذا التاريخ شاهداً على ما للرجل من وفرة العلم وكثرة التجربة وتقلبه في الأعمال النافعة لبلاده ودليلاً على ما لبلاد أمريكا من التقدم في المدينة حيث أن فضل الرجل عديم يعرف ويشهد لهم به فلا يحول بينه وبين ما يؤمله له استعداده وضاعة أصوله أو خمول عشرينته أو فراغ يده من النقود أو حقارة مسكنه أو خشونة مأكله فجميع هذه الظواهر التي لا دخل لها في جواهر الرجال ليست معتبرة عديم ولا هي المدافع لارتقاء مراتب الشرف والسيادة وقد أستفيد من هذا التاريخ أن هذا الرجل لم يصل إلى ما وصل إليه بلزوم أعتاب الكبراء ولا الوقوف خلف أبواب الامراء ولم يرفعه إلى منزلة الرياسة العظمى صفاء لون الوجه ولا حسن تركيب الخلق ولا توسطه في منافع من هم أرفع منه ليجذبوه من حضيض حلقته إلى أوج رفعتهم وهكذا يرتفع أبناء الأوساط والآحاد من الناس في البلاد بالصفات الفاضلة وسعة المعلومات وبذل الجهد فيما يعود على البلاد بالخير والفائدة .

وهذا (هو) الذى يبحث كل فرد من أفراد الأمة على الجهد في كسب انتفاضات الحقيقة وأستعمال العقل الانسانى فيما خلق لأجله من اصلاح أحوال الميثة وسعادة الدارين وسلوك طرق الرشاد وأستخدام جميع الوسائل الالهية الى أعباده الله تعالى لمنافع خلقه ووهب لهم أدراكاً يتمكنون به من اجتناء منافعهم منها » .

الفصل السابع

الحضارة العربية

تتعاقب الحضارات البشرية في سلسلة متصلة الحلقات عبر التاريخ . ولا ريب في أن الحضارة العربية تزأف فصلا مشرقاً رائعاً في سجل الزمن ، وذلك بما أضفت على الانسان من تقدير وتقييم جديد ، وما وجهته اليه في مشارق الأرض ومغاربها إلى الخلق والابداع دون تمييز مستمد من العنصر أو اللون أو الدين . فهي في سماحتها وتسامحها قد قدمت إلى العالم ولا تزال تقدم إلى العالم المعاصر مثلاً رائعاً لتأخي البشر في ميدان الحياة العامة ، وتآزرم في سبيل البناء الفكري والمادى تآزرآ يقوم على الائتلاف والانسجام ونحن هنا لسنا بصدد التفصيل ، وإنما نذكر على النحو التالى بعض الجوانب والعوامل التي امتازت بها الحضارة في مجال النظر والتطبيق ، وفي عملية النمو والازهار .

١ - التحول من البداوة إلى الحضارة العربية :

إن أهم ما يلاحظ على الحضارة العربية أنها نتيجة لعمل شعب كان يسكن الصحراء ولم تكن له بممارسة فنون الحضارة المعنوية والمادية دراية واسعة أو عميقة تؤهله لأن يأخذ مكاناً معتزلاً به من الدول المتحضرة في ذلك الوقت مثل الدولة الرومانية البيزنطية والدولة الفارسية . ولكن ابن خلدون لا يرى في ذلك ما يدعو إلى العجب ، فالبداوة بطبعها وصفاتها في الفانية وظروفها الخارجية إنما تسمى سعياً مؤكداً إلى بناء الحضارة وقد اشترك العرب مع سوام من شعوب العالم في هذه الظاهرة وخضعوا لهذا القانون الاجتماعى الديناميكي

وهو تطلع البداوة أبداً إلى بلوغ الحضارة . ويكاد ابن خلدون أن يزع هذا القانون بين سنن الطبيعة التي لا تتخلف عن الوقوع والعمل الجبرى . وفى الواقع أن تفسير ابن خلدون لعملية النشوء والارتقاء الحضارى تغير ملهم صدق قديما ولا يزال أمامه المجال للصدق أمامنا الآن فى العالم الآسيوى الأفريقى بعد وثبته المعاصرة وتحمرره من الاستعمار وسميه الدائب لتحقيق فنون العمران . ويمرض ابن خلدون نظرية الانتقال من البداوة إلى الحضارة فى صور متمدده ويطبها على حضارة العرب خاصة فى قوله .

« أعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول . فإن الغلب الذى يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس . ولا يكون ذلك غالبا إلا مع البداوة . فطور الدولة من أولها بداوة ، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال . والحضارة هنا إنما هى فنن فى الترف واحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منها صنائع فى استجاداته والتأنيق فيه تختص به ، ويتلو بعضها بعضا ، وتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف ، وما تتلون به من العوائد . فصار طور الحضارة فى الملك يقبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك » .

وهكذا يرى ابن خلدون أن الحضارة تتبع تأسيس « الملك » أو « الدولة » فكانت الحضارة العربية نتيجة حتمية لقيام دولتهم الاسلامية .

٢ - التقليد والاصالة في الحضارة العربية :

وإذا بهما ازدهار الحضارة العربية ، فان ابن خلدون يحاول تفسير ذلك بتطبيق مبدأ التقليد . ولا شك في أن التقليد له تأثير فعال في انتشار الحضارات وتواليها الواحدة بعد الأخرى ، ولكن العرب كما قال برنارد لويس Bernard Lewis لم يقفوا عند حد تقليد الشعوب المتحضرة التي دانت لهم بالخصوع في دولتهم الجديدة مثل الفرس والرومان والسريان والمصريين وغيرهم ، وإنما أضفوا على الحضارات القديمة التي استعانوا بها كأساس لحضارتهم طابعهم الخاص مما أعطى الحضارة العربية صفة الاصالة والتميز عن سائر الحضارات التاريخية وجعلها خلقاً جديداً وأكسبها شخصية مستقلة .

ويضع ابن خلدون قانون « التقليد » الحضارى ويحاول تطبيقه في ربوع البلاد العربية على مر التاريخ فيقول :

« وأهل الدول أبداً يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم في الغالب يأخذون ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح ، وملكوا فارس والروم ، واستخدموا بناتهم وأبناءهم ، ولم يكونوا لذلك المهد في شئ من الحضارة . فقد حكى أنه قدم لهم المرفق فكانوا يحسبونه رقاعا ، وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً ، وأمثال ذلك . فلما استبعدوا أهل الدول قبلهم ، واستعملوهم في مهنهم وحاجات منازلهم ، واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقومة عليه أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله ، والتفنن فيه مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في أحواله ، فبلغوا النسيابة في ذلك وتطوروا بطور الحضارة

والترف في الأحوال ، واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني
والأسلحة والفرش والآنية وسائر الماعون .

ويحاول ابن خلدون بعد هذا الوصف لتفاصيل في تعلم فنون الحياة
الحضارية والأخذ بها على التدرج من الدول السابقة في مضمار الحضارة إلى بيان
هذه الظاهرة وإثباتها بمنهج التاريخي من واقع التجربة العربية في تشعبها على
مسرحة الدولة الإسلامية في عصورها المتعاقبة منذ عهد بني أمية ، فهو يقول :

تنقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة ، فانتقلت
حضارة الفرس للعرب من بني أمية وبني العباس . وانتقلت حضارة
بني أمية بالاندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناته لهذا العهد .
وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك ثم إلى السلجوقية
ثم إلى الترك المالك بمصر والتر بالمرافق . وعلى قدر عظم الدولة
يكون شأنها في الحضارة ، إذ أمور الحضارة من توابع الترف ، والترف
من توابع الثروة والنعمة ، والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار
ما يستولى عليه أهل الدولة . فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله ، فاعتبره
وتفهمه وتأمله تجده صحيحا في العمران ، والله وارث الأرض ومن
عليها وهو خير الوارثين :

ولو أن «التقليد» مبدأ من مبادئ تطور الحضارة ، كما اعترف بذلك ووضع
والتر باجوت Walter Bagehot بالتفصيل في كتابه « الطبيعة والسياسة » أثناء
القرن التاسع عشر ، إلا أن العرب في ظل دينهم الإسلامي ولغتهم العربية أضافوا من
الخلق والابداع ما جعل أنتاجهم في مجال العلوم والفنون الحضارية أنتاجا جريا لا يمكن
انكار خصائصه المميزة رغم تعدد مصادره الحضارية وتعدد الأفراد والشعوب التي

شاركت في إعدادة على حد تعبير برنارد لويس . فهو يقول عن جدة الحضارة العربية واصالتها « أنه في أوج الامبراطورية العربية والاسلامية في الشرق الأدنى والأوسط نمت حضارة مزدهرة تعرف عادة بالحضارة العربية . وإنها لم تجلب وهي مصنوعة بواسطة الغزاة العرب من الصحرا ، ولكنها خلقت بعد الغزوات بواسطة تعاون شعوب كثيرة - عرب وفرس ومصريين وغيرهم . كما أنهم لم تكن حتى اسلامية خالصة لأن كثيرين من المسيحيين واليهود والزرادشتيين كانوا من بين خالقها . ولكن أداة التعبير الرئيسية كانت اللغة العربية ، وكان يسيطر عليها الاسلام ونظرتة إلى الحياة . فهذان الشيطان اللغتين والذين هما اللذان كانا المساهمتين الكبيرتين قدمهما الغزاة العرب إلى الحضارة الجديدة والأصلية التي نمت في ظل سلطانهم » .

ويضرب برنارد لويس مثالا لاصالة الحضارة العربية بالفنون الاسلامية . فالعرب ابتدئوا بالمحاكاة ولكنهم لم يرضوا بالوقوف عند هذا الحد ، وانما أخفوا ببدا التجريب في الفنون التي تلقوها عن البيزنطيين والساسانيين والصينيين وغيرهم ، وانتقلوا من مرحلة التجريب الى مرحلة الابداع الجديد ويشرح برنارد لويس هذه العملية الحضارية على النحو الآتي ، فهو يقول :

« ان الفنون الاسلامية تدين كذلك بدين كبير الى المؤثرات والمساهمات الفارسية والصينية . ففي الفنون الزخرفية والصناعية نستطيع أن نرى بوضوح الانتقائية والاصالة ، في الحضارة الاسلامية . فعلى جدران قلاع الأمويين في سوريا ، وفي الأوعية والأشياء الأخرى التي اكتشفت من الحفر والتنقيب في العراق ومصر ، نرى كيف أن العرب استعاروا أول الأمر الأعمال الفنية وحنى الفنانين — من

الحضارات الأخرى ، وبعدئذ قلدها كل على حدة ، وفي النهاية مزجوها في شيء جديد ، أصيل قد أعيد خلقه خلقا ذاتيا . وإن الكشف الفخارية للمراق في القرن التاسع مثلاً تبين جنبا إلى جنب الإنتاج للفن البيزنطي والساساني ، والأدوات المستوردة من الصين ، والتقليد المحلى لهذه الأدوات ، وتطورات جديدة بالتجريب في النماذج الموروثة والمستوردة . وإن من بين الانتاج المميز للفن الاسلامي فخاره المصقول المشهور الجميل الذي انتشر في ظل الحكم الاسلامي من فارس إلى أسبانيا . وعلى نفس النهج طورت الامبراطورية الاسلامية فنون المادن والحشب والحجر والماج والزجاج وفوق كل شيء المنسوجات والسجاد من الاستارة والاقتراض عن طريق المحاكاة والتجريب إلى خلق أساليب جديدة خاصة ومميزة تعرف بوضوح أنها اسلامية .

العلوم العقلية في الحضارة العربية :

وكما قبل العرب الجانب المادى من الحضارات السابقة ، فقد أبدوا رغبة قوية في استقبال الجانب الفكرى والعلمى من « العلوم العقلية » واستطاعوا في الميدان أن يأخذوا من « العلوم العقلية » وأن يضيفوا في الوقت نفسه إلى ما أخذوا حتى « بلغوا النهاية في هذه العلوم » على حد تعبير ابن خلدون الذي يصنفها إلى أربعة تشمل سائر الدراسات الفلسفية من علم المنطق ، والعلم الطبيعي والعلم الالهى ، والعلم الناظر في المقادير . ويصف ابن خلدون إقبال العرب على الدراسات العقلية وتركيز دراساتهم حول أرسطو مع يسان وجوه التشابه والاختلاف معه مما أعطى الفكر الفلسفى الاسلامى طابعه المميز دون قصر له

على مجرد النقل والتقليد من الآثار اليونانية والفارسية والهندية وغيرها . وبعدها أن نورد وصف ابن خلدون لموقف العرب من هذه العلوم العقلية لما يشتمل عليه وصفه من بيان للتفتح الشعوري والذهني الذي امتاز به العرب من الوجهة الثقافية والحضارية . فهو يقول بمد أن أبان ما كانت عليه حالة العلوم في الحضارات القديمة ما يأتي :

« ثم جاء الله بالاسلام ، وكان لأهله الظهور الذي لا كفا له ، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم ، وابتداء أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع حتى إذا تبجح السطان والدولة ، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغريم من الأمم ، وتفتنوا في الصنائع والعلوم ، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكيمة بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المصاهدين بعض ذكر منها . وبما سمعوا اليه أفكار الانسان فيها ، فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث اليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث اليه بكتاب أوكليدس وبعض كتب الطبيعيات ، قرأها المسلمون وأطلعوا على ما فيها ، وازدادوا حرصا على الظفر بما بقي منها . وجاء المؤمن بمد ذلك ، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله . فانبعث لهذه العلوم حرصا ، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين ، وانتساخها بالخط العربي ، وبعث المترجمين لذلك . فأوعى منه واستوعب . وعكف عليها النظر من أهل الاسلام ، وحذقوا في فنونها واتتهت إلى الغاية أنظارهم فيها . وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودونوا في ذلك الدواوين ، وأربو على من تقدمهم في هذه العلوم . وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي ، وأبو علي ابن سينا بالمشرق ، والقاضي أبو الوليد بن رشد ، والوزير أبو بكر ابن الصائغ

بالأندلس ، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم ، واختص هؤلاء بالشهرة والذكر .

ولقد ازدهرت العلوم العقلية في الحضارة العربية ازدهاراً مكنها من أن ترد للعالم ما دانت له به من دين سابق وأكثر . فلقد تركوا لهم أثراً واضحاً في ميادين العلوم المختلفة من عددية كالحساب والجبر وعلوم هندسية وعلم المنطق وعلم الطبيعيات والطب والفلاحة والالهيّات وغير ذلك . ولقد قام العرب بدور المعلم للأوروبيين وغيرهم في ذلك الوقت . وأن برتراند رسل Bertrand Russell يؤكد لنا أن الغرب قد أخذ عن كتاب ابن موسى الخوارزمي الذي نشره حول سنة ٨٣٠ عن الرياضيّة « الاعداد العربية » « وأن نفس المؤلف كتب كتاباً عن الجبر استعمل في الغرب كرجع للدراسة حتى القرن السادس عشر » وأن الفصل الذي كتبه برتراند رسل عن الثقافة والفلسفة الاسلاميّة يسجل دين الغرب الفكري الذي قدمه الحضارة الأوربية مفكرين من أمثال ابن رشد وابن سينا . وأن من يقرأ منا شرح فيلسوف مثل الفارابي وتعليقه على أفلاطون وأرسطو يدهش لما بلغه العقل العربي الاسلامي من قدرة فكرية ثاقبة لا يزال يعيش في ظلّ عمراتها كثير من المتخصصين في الدراسات اليونانية حتى في الغرب المعاصر .

٤ — التمثيل والتسامح في الحضارة العربية .

وهكذا يعزو برنارد لويس بلوغ العرب مرتبة حضارية متميزة في الجوانب المادية والمعنوية بمد ما كانوا عليه من خشونة وبداءة أول الأمر إلى « قدرة الثقافة العربية المنفردة على تمثيل الحضارات القديمة » وتفاعُلها معها التفاعل الذي انتهى إلى خلق الحضارة العربية الجديدة . فالقدرة على التمثيل وليست القدرة

على التقليد والمحاكاة هي التي جعل منها برنارد لويس الخاصة المميزة للحضارة العربية . فن التنوع في المصادر الحضارية والتعدد بين المساهمين من الشعوب المختلفة في البناء الحضارى خلفت الحضارة العربية ذات الطابع المتميز في كل ما أنتجت من منتجات مادية ومعنوية . ويصف برنارد لويس هذه الظاهرة في قوله :

« إن المظهر الأول الذي يسترعى نظـرنا هو قدرة الثقافة العربية المتفردة على التمثيل ، التي غالبا ماتصور على أنها مجرد قدرة على المحاكاة ، فالنزوات العربية قد وحدث لأول مرة في التاريخ الاقاليم الواسعة الممتدة من حدود الهند والصين إلى الجهات المقابلة لبلاد اليونان وإيطاليا وفرنسا . وأن العرب لفترة بواسطة قوتهم العسكرية والسياسية ، ولمدة أطول بلفتهم وعقدتهم ، قد وحدوا في مجتمع واحد ثقافتين كانتا متصارعتين من قبل تراث البحر المتوسط الخاص باليونان وروما وإسرائيل والشرق الأدنى القديم ، وحضارة الفرس الفنية بما كانت تشتمل عليه من أنماط حياتها وفكرها واتصالاتها المثمرة بالثقافات العظيمة للشرق الأقصى ؛ فن تساكن شعوب ومعتقدات وثقافات كثيرة داخل حدود المجتمع الاسلامي ، ولدت حضارة جديدة ، متنوعة في أصولها وخالقيها ، ومع ذلك فهي تحمل في كل مظاهرها الطابع المميز للإسلام العربي » .

وإذا كان التمثيل للحضارات الأجنبية هو إحدى الخصائص الأساسية التي أمتاز بها المجتمع العربي الاسلامي ، فإن الخاصية الثانية الكبرى التي تجلت في حياة المجتمع الاسلامي تقوم على التسامح نحو التعدد في أديان الشعوب التي

دخلت بالغزو في جسم المجتمع الجديد . وأن برنارد لويس يعجب كمال أوربي لهذا التسامح الديني الذي أظهره العرب المسلمون ، وهياً لمجتمعهم أن يفيد من المساهمة الحضارية للشعوب المختلفة في نطاق دولتهم . ويبدو هذا التسامح مع قوة حضارية فعالة في العصور الوسطى إذا ما قورن بالتعصب الهدام في المجتمع الأوربي في ذلك الوقت . « فعلى خلاف المعاصرين الغربيين قلما أستشعر المسلم في العصور الوسطى الحاجة إلى فرض معتقده بالقوة على جميع من كانوا خاضعين لحكمه . ولقد ترك لهم حريتهم الدينية والاقتصادية والفكرية والفرصة في تقديم مساهمة كبيرة في حضارته الخاصة » .

٥ - التعريب في الحضارة العربية :

أن من أروع ما يميز الحضارة العربية ، ما حققته من تعريب المجتمع الكبير الذي بناه العرب عن طريق الغزو العسكري والثقافي في الوقت نفسه . فلقد تخطت فتوحاتهم حد الفهر المادي ، وتجاوزته إلى فرض السيادة الثقافية على العقول والأرواح والقلوب . وكان ذلك التسرب الثقافي عن طريق الدين تارة وعن طريق الثقافة العربية في أغلب الأحوال . فاللغة العربية أصبحت أداة التفاهم اليومي من فارس البرانس وحلت كأداة للثقافة محل اللغات القديمة المستعملة من قبل في تلك الأقطار مثل التبعية والآرامية واليونانية واللاتينية وقد ساعد شيوع اللغة العربية على إزالة الفوارق بين كل من كان يتكلمها من حاكم ومحكوم ونسجت بين عقول أهلها من عرب أصليين ومترعيرين نسبياً جعل منهم جميعاً مواطنين عرب . ولعبت اللغة العربية من هذه الناحية الدور الذي أشاد به القليسوف الألماني فخنه فيما يتصل باللغة الألمانية بين الألمان . كما قامت بالنسبة لشعوب الدولة العربية بالدور الذي قامت به

اللغة الانجليزية للشعوب الهندية . وبالرغم من عظم الدور الذى قامت به اللغة الانجليزية فى العصر الحديث فى الهند مما يلزمه كل من ينتقل فى أرجاء الهند والباكستان ، إلا أن دور اللغة العربية كان أعمق وأوسع وأبقى على الزمن لأن اللغة العربية قصت على ما كان قبلها من لغات فى هذه المنطقة وحولتها إلى لغات أثرية تدرس فى معاهد العلم والبحث والتنقيب عن الحضارات القديمة .

ولقد كان للغة العربية الأثر العميق فى حياة الشعوب التى دخلت فى نطاق الدولة العربية ، لأنها قد صاغت أذواقهم وعقولهم وتكبريم بطابع الثقافة العربية ، وحاول المواطن فى الدولة العربية أن يتشكل بالقالب العربى المأثور فى الشعر والنثر وما يتميز به فى الموضوع والتعبير والنقود الفنى وبهذا أصبحت اللغة العربية قوة من قوى البناء والتوجيه فى المجتمع الجديد تقرب وتدمج وتصوغ وتشكل وتحدث بين الناس جميعا — حاكما كان أم محكوما — ثورة اجتماعية وثقافية .

ويرجع هذا الأثر الواضح للغة العربية فى حركة التعريب لسكان الدولة الجديدة الواسعة الأطراف إلى العوامل الذاتية المتصلة باللغة العربية نفسها فوق العوامل الخارجية التى جعلت منها اللغة الرسمية للحضارة الجديدة بما شملت من دين وقانون وإدارة وسياسة وصناعة وفلاحة وعلم وأدب وثقافة وغيرها من شتى ضروب النشاط البشرى فى تكامله الفكرى والمادى . ويمكن لنا أن نسى هذا الجانب من فضائل اللغة العربية عبقريتها الذاتية . إذ أثبتت قدرتها على النمو والتفاعل مع التجربة المتنوعة فى المهد المتحضر . واللغة كسائر الأنظمة والأفكار بل والانسان نفسه يحكم عليها بالوجود والموت إن هى تخلفت عن التطور الذاتى الداخلى الذى يقابل التطور فى ظروف الحياة الخارجية . فى

المجز عن أداء الوظيفة إعلان توقف الحياة وأن استمر الشكل المتجمد للشئ .
حاملا اسمه المروف به مجازا على حد تعبير أرسطو ولكن اللغة العربية في
تراكيبها وقابليتها للمرونة والنمو قد احتلت مكانة مرموقة من الاعجاب
والدراسة بين المفكرين والباحثين من كل الأجناس على مر الزمن . ولقد
أفاض مصطفى الرافعي في بيان هذه الخاصة التي امتازت بها اللغة العربية على
النحو الآتي إذ يقول :

«العربية أوسع اللغات مدى، وأغزرهن مادة، وأوفاهن بالحاجة
الحقيقية من معنى اللغة ، لكثرة أبنيتها ، وتمدد صيغها ، وروايتها
على الاشتقاق ، وانفساحها من ذلك إلى ما يستغرق اللغات بجملتها
مع أنها أقل هذه اللغات أوضاعا ، حتى أن المستعمل منها لا يتجاوز ستة
آلاف تركيب ، إذ رددت الثلاثي منه وما فوقه إلى التركيب الثنائي
لم يكد يزيد ما يخرج منه على ثلاثمائة لفظة ، هي أصل الأوضاع وسائر
التركيب المستعملة متفرع عنها ، كما تفرعت سائر مواد اللغة عن هذه
التركيب بالاشتقاق ، وهي في الجلة لا تقل عن ثمانين ألف مادة :
عدة ما اشتمل عليه معجم لسان العرب » .

وظاهر أن اللغة لم تترام إلى هذا الاتساع الا بعد أن قلبت من الوضع ،
بما في أصل تكوينها من الحياة النامية التي تكافى حياة أهلها ونادى
أزمتها مهما كثرت أغراض هذه الحياة واستفاضت مآنها واستبحرت
في مذاهب العمران ، فهي في السكاية سواء يوم كانت لغة الطبيعة
البدوية الخشنة لا تلقيها إلا على ألسنة البدو الذين هم الجزء المتكلم
من تلك الطبيعة الصامتة ويوم صارت لغة الحياة المتبسطة تصرفها

الألسنة والأقلام فى مناحى من العلوم والآداب والصناعات التى قام بها التمدن الاسلامى . وأن صمت الطبيعة البدوية إنما هو فى حقيقة الاعتبار جزء متمم فى المعنى للغة أهلها ، كما أن حركة العمران إنما هى حركة العمل فى مصنع اللغة . وليس يخفى أن حياة اللغة وموتها أمران يؤخذان بالاعتبار ، فإن الأتمة الحية هى التى تكون مشايمة لأوضاعها لكل ما يجد من مستحدثات الحياة ، فكما خلت الفاظها المتداولة بين أهلها مما يصور معنى جديدا أو يؤدى غرضاً حادثاً لم تقم أوضاعها بما ينتج هذا اللفظ الجديد ويسد هذه الخلة الطارئة فهى بذلك فيما تأخذ وتدع كأنها تنفس ، والتنفس أول صفات الحياة .

ولكن اللغة التى ترمى بأنما فى سبيل اللغات الميتة ، لا يزال يطرأ عليها النقص كلما زادت مستحدثات الحياة ، لوقوفها عند حد من الوضع محدود ، وقعودها بكل طريق تدفع إليه من طرق التعبير ، فلا يرح أهلها يتناولون من غيرها ، ويزيدون نقصها ، حتى تصبح بهذه المداخل لغة جديدة من عمل الزمن ، وكأن أصلها بقية من أهلها وأهلها بقية من أصلها لفقدان الميزات الجنسية التى أخص دلائلها اللغة .

وقد عرفوا الحى بأنه الكائن الذى ينمو من باطنه ، فإذا كان فى اللغة ما يساعد على نموها المستمر مع بقائها متميزة فى نفسها بحيث تحيل كل ما يدخلها من الفاظ اللغات الأخرى إلى أوصافها الخاصة بها والمقومة لهيتها ، فلا تحيفها الزيادة الطارئة عليها مهما بلغت ، ولا تخرجها من حيزها إلى مضطرب لا تثبت لها فيه الجنسية ولا ينطبق عليها وصف الاستقلال والا فذلك ، هى اللغة التى أحق ما توصف به

أنها سائلة في طرق الكلام وأن أهلها صمالك في طرق التاريخ .

والمرية قد غنيت بأوضاعها حتى كأنها خلقت لتماد الزمن وفيها من أسباب النمو ما يحفظ عليها شباب الدهر ، غير أنه قد أصابها ما أصاب أهلها من تبدد الكلمة واضطراب الأمور وهن الاستقلال وتمزق المجتمع ، فأصبحت بدم كأنها محكومة بقوة خفية لا يعرف ما هي ولا يظهر منها الا أثرها الذي تبينه فيما لحق اللغة من الضعف وما رهقها من العجز ، وفي جودها على حال واحدة كأنها مقبورة في كتبها منذ تراجع التمدن الاسلامي أيام العباسيين إلى قريب من هذه الغاية .

ومضى كانت اللغة صورة الأمة فان كل ما يعتور هذه يتصل أثره بتلك ضرورة : ولذلك بقيت المرية في نفسها على مروتها الأولى حتى يتاح لها أقوام كأولئك الأقوام ، وتفيض لها أقلام كتلك الأقلام .

وليس من غرضنا أن نفيض هنا في هذه المعاني ، وإنما نريد لنبيين أنواع النمو في هذه اللغة ، الطرق التي جرت عليها في الوضع ، إذ لولا ذلك ما خطت اللغة في التاريخ خطوة واحدة .

وأنت إذا تدبرت المآثور من ألفاظ اللغة ، وجدته في الجملة لا يتخلو من ثلاث : إما أن يكون مرتجلا ، أو مشتقا ، أو منقولا على وجه من وجوه المجاز ، وهذه الثلاث هي طرق الوضع التي تقلبت عليها اللغة ، وهي تشبه أدوار الحلقة السكاملة ، فانها ثلاثة أيضا : التركيب

والقوة ، والجمال ، فالجهاز جمال اللغة ، والاشتقاق قوتها ، والارتجال
تركيب الحلقة فيها ، ويندر أن تجد ذلك كله في لغة من اللغات على
مقدار ما تجده في العربية ، فلا جرم كانت حرية بأن تكون مناط
الاعجاز ، لأنها الحلقة الأخيرة الكاملة .

ويضيف مصطفى صادق الرافى بعد بيان طرق الوضع الاخرى أنواع النمو
في اللغة في قوله :

« تلك هي طرق الوضع التي سلكوا منها إلى اللغة في كل أطوارها
حتى أصبحت من الاتساع والنمو ما هي ، ولكن لهذا النمو أنواعاً
تحدد في جللتها أجزاء هذه اللغة ، وتصف تاريخ اتساعهم فيها ، وهي
من هذه الجهة تعتبر تماماً على الذي تقدم وتفصيله ، وتلك هي :
الاببدال ، والقلب ، والنحت والترادف ، والاشتراك ، والتضاد ،
والمداخلة بالعريب والتوليد . »

ولم تقف عبقرية اللغة العربية عند حد البنيان اللفظي ومروته وقابلية
لنمو ، وإنما استمدت خاصيتها من توافق النمو اللفظي والنمو المعنوي ، وبمباراة
أخرى قدرة التركيب اللفظي على أداء المعاني المتجددة مع الحضارة الجديدة
في فروعها ووجوهها المتباينة ، ولم يكن مفكرو العرب وعلماء باقل تأكيذاً
لأهمية « المعاني » منهم لأهمية الأسلوب . ونسوق في بيان هذه النظرية
التي ارتبطت باسم عبد القاهر الجرجاني وفصلها في كتابه « أسرار البلاغة »
إذ يقول :

« الألفاظ خدوم المعاني والمصرفة في حكمها وكانت المعاني هي
المالك سياستها المستحقة طاعتها فمن نصر اللفظ على المعنى كان

كن أزال الشئ عن جهته ، وأحاه عن طبيعته ، وذلك مظنة من الاستكراه ، وفيه فتح أبواب العيب والعرض للشين ، وبهذه الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العذبة بالسجع ، ولزموا سجية الطبع ، أمكن في القول ، وأبعد من القلق وأوضح للمراد وأفضل عند ذوى التحصيل وأسلم من التفاوت ، وأكشف عن الأغراض ، وأنصر للجهة التى تنحون نحو العقل ، وأبعد من التعمد الذى هو ضرب من الخداع بالتزويق ، والرضى بأن تقع النقيصة فى نفس الصورة وذات الحلقة إذ ذكر فيها من الوشم والنقش وأقل صاحبها بالحلى والوشى ، قياس الحلى على السيف الردان ، والتوسع فى الدعوى بنهر برهان .

وهكذا نرى أن اللغة العربية — بما أوتيت من قوة مستمدة من أنها لغة القرآن ومن أنها لغة حضارة زاخرة أنبثت فى مراكز الحضارة الاسلامية كبغداد ودمشق والقاهرة وقرطبة — قد خدمت ظاهرة التريب الدفاعية فى الوطن الاسلامى ، وأصبحت الدعامة المتجددة للمواطنة العربية فى الأيام « السالفة والخالفة » على حد تعبير ابن خلدون .

الديموقراطية فى الحضارة العربية :

لقد قدمت الحضارة العربية بين ما قدمت للبشرية من مزايا وتراث متعدد الجوانب نظاماً للحكم يقوم على المبادئ المثالية التى أرتطبت فى ذهن الممارسين بالديموقراطية من حرية وعدالة ومساواة ومسئولية من الحاكم نحو المحكومين . وتظهر مبادئ الديمقراطية الاسلامية واضحة فى ابيان السياسى الذى يتضمنه خطاب طاهر بن الحسين إلى أبنة عبد الله

بن طاهر حين ولاه المأبون الرقة ومصر وما بينهما . فهو ميثاق يلخص كل القيم الانسانية العليا لطبيعة الحكم ووظيفته ومنهجه والتي استقاها طاهر بن الحسين من تجربة الاسلام الأصلية في الحياة العامة وفي تدبير الدولة .

فان طاهر بن الحسين في خطابه يعرض — ما قد يسمى بلغة العصر — النظام الديموقراطى في الحكم ولكنه نظام ديموقراطى شامل لا يفغ عند مظاهر الديموقراطية السياسية أو الديموقراطية الاقتصادية أو الديموقراطية الاجتماعية فقط بل يمزج خصائصها جميعا في تأليف عماده الروح والمبدأ والعاطفة وغايته صيانة الدولة في قوة وإزدهار وبناء المجتمع على أسس من مسئولية الحاكم ومساهمة المحكوم وبمباراة أخرى على الاندماج الكامل بين الحكومة والشعب من أجل تحقيق المصلحة العامة . ويمكننا أن نعرض بعض مظاهر الديموقراطية التي أنبتتها التجربة الاسلامية والتي يتضمنها هذا الخطاب أو الميثاق أو الدستور في المبادئ الآتية :

١ — مسئولية الحاكم أساس الحكم : فليس مطلق السلطان فيما يأتى وما يذر . ويمثل هذا المبدأ في قوله « وتفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم أنه مسئول عما يصنع ومجزى بما أساء فان الله عز وجل جل الدين حرزاً وعزا ورفع من أتبعه وعززه » وهو يحذره من ادعائه السلطة المطلقة وعدم المسئولية بتقريره أن ذلك يدل على نقص فى رأى وعلى الجبل بأن السلطة موقوته وليست مخلدة وأنها محتومة الزوال هل يسيء استعمالها ، فهو يقول « وإياك أن تقول أنا مسلط أفعل ما أشاء فان ذلك سريع إلى نقص الرأى وقلة اليقين بالله عز وجل وأخلص لله وحده النية فيه واليقين به . وأعلم أن الملك لله سبحانه وتعالى يؤتية من يشاء وينزعه ممن يشاء . ولن تجد تنير النعمة وحلول

النعمة على أحد أسرع إلى حلة النعمة من أصحاب السلطان والمبسوط لهم في الدولة إذا كفروا نعم الله وإحسانه واستطاعوا بما أعطاهم الله عز وجل من فضله » .

٢ — العدل وتأكيده في صوره القانونية : في الفقه الدستوري مما يلخص مبدأ سيادة : ويتمثل هذا في قوله « ولا تملأين عن العدل فيما أحيت أو كرهت لقريب من الناس أو لبعيد » ويمبر عن ذلك في صورة أخرى بقوله « واجتنب سوء الاهواء والجور واصرف عنها رأيك وأظهر براءتك من ذلك لرعيك وأنعم بالعدل في سياستهم وقم بالحق فيهم وبالمرقة التي تنتهى بك إلى سبيل الهدى » ويصوغ ذلك في وصفه لوظيفة القضاء في الدولة بقوله « وأعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شىء من الأمور لأنه ميزان الله الذى تمدل عليه أحوال الناس فى الأرض . وباقامة فى القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية وتأن من انزبل وينتصف المظلوم وتأخذ حقوقهم وتحسن المعيشة ويؤدى حق الطاعة، ويرزق الله العافية والسلامة ، ويقم الدين ويحمرى السنن والشرائع فى مجاريها . وأشدت فى أمر الله عز وجل وتورع عن التطف وأمض لاقامة الحدود وأقلل العجلة وأبعد عن الضجر والقلق وأقنع بالقسم وأنفع بتجربتك وأتبه فى صمتك وأسدد فى منطقتك. وأنصف الخصم وقف عند الشبهة وأبلغ فى الحجة ولا يأخذك فى أحد رعيك محاباه ولا مجاملة ولا لومة لائم وتثبت وتأن وراقب وأنظر وتفكر وتدبر وأعتبر وتواضع لربك وأرقق بجميع الرعية وساط الحق على نفسك ولا تسرعن إلى سفك دم فاق الدماء من الله مز وجل بمكان عظيم انتهاكها لا بغير حقها » .

وليس هنالك أبلغ ولا أحرس في تأكيد سيادة القانون من التسوية بين الحاكم والمحكوم في وجوب الأخذ به والخضوع لأحكامه وفي وجوب تطبيقه بين الشعب منزها عن الفرض والهوى وعن الصدور عن عوامل التمييز المستمدة من الدم أو الثروة أو المكانة الاجتماعية .

٣ - العدالة الاجتماعية : وهي المبدأ الذي يكاد يكون حجر الزاوية في سياسة الدولة الإسلامية . وهي تقوم أساسا على التصريف الاقتصادي لشئون المجتمع . فالعدالة الاجتماعية وإن كانت مبدأ أخلاقيا إلا أنها لا تتحقق إلا بتدخل الدولة .

(أ) في تحصيل الخراج بالعدل والحق دون تمييز أو محاباة أو ظلم .
(ب) وفي استثمار الأموال المجموعة في استصلاح أحوال رعية إذ أن كنز المال أداة الجور والتأخر وأستثمار في المهاراة والرعاية وسيلة الازدهار والتقدم .

(ج) وفي توزيعه « بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم » وهكذا تلعب الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية للدولة دوراً جوهرياً في استقرار المجتمع واستمراره . ويردد الخطاب هذه الوظيفة في أكثر من موضع ويربط بينها وبين التزام لطاعتهم ورضائهم عن الحكم والحاكم ، وتظهر أهمية العدالة والرعاية من الفقرات الآتية :

١ - وأنظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجمله الله الاسلام عزاً ورفعة ولأهله توسعة ومنمة وتمدوه وعدوم كتبنا وغيتا ولأهل الكفر من معادهم ذلاً وصغاراً فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم

ولا تدفن شيئاً منه عن شريف لشرفه ولا من غنى لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك ولا حاشيتك ولا تأخذ منه فوق الاحتمال ولا تكلف أمراً فيه شغل وأجل الناس كلهم على أمر الحق فإن ذلك أجمع لأنفسهم وألزم لرضاء العامة ، وأعلم أنك جعلت يولايك خازناً وحافظاً وراعياً وإنما سعى أهل عملك ورعيته لأنك راعيهم وقيهم . فخذ منهم ما أعطوك من عفوم وفنذ في قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم . واستعمل عليهم أولى الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف . ووسع عليهم في الرزق فإن ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند إليك . فلا يشغلك عنه شاغل ولا يصرفك عنه صارف فإنك متى أثرته وقتت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الأحداث في عملك واجتررت به المحبة من رعيته وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات بيلدك وفشت المارة بناحيته وظهر الخصب في كورك وكثر خراجك وتوافرت أموالك وقويت بذلك على أوتياض جندك وإرضاء العامة بأفاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضى العدل في ذلك عند عدوك وكنت في أمور كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة . فنافس في ذلك ولا تقدم عليه شيئاً تحمد عاقبة أمرك أن شاء الله تعالى »

ويكرر الخطاب الفكرة نفسها القائمة على الربط بين الحضارة والرخاء الاقتصادي وبين العدالة والرعاية الاجتماعية في قول آخر يؤكد أن الحكم أمانة وخدمة وليس استغلالاً أو استئثاراً بالمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة . فهو يورد ما يأتي :

٢ - « ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكتز البر والتقوى

واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لأموالهم والحفظ لدمائهم والاغاثية للمفهوم . وأعلم أن الاموال إذا أكنزت وأدخرت في الخزائن لا تنمو وإذا كانت في استصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الاذية عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان وأعتقد فيها العز والمنفعة . فليكن كنز خزانك تمريق الاموال في عمارة الاسلام وأهله . ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف من ذلك حصصهم وتهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم فأنك إذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك وأستوجبت المزيد من الله تعالى وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيك وعملك أقدر وكان الجميع لما شملهم عدلك وإحسانك أساس لطاعتك وأطيب أنفسا بكل ما أردت . وأجهدت نفسك فيما حددت لك في هذا الباب وليعظم حثك فيه وإعما يتي من المال ما أتفق في سبيل الله .

ويؤكد الخطاب أن هذا الاتفاق لاموال الدولة يقوم مبدئين هما الحق والتعميم . ويلخص ذلك في قوله :

١ - « فسهل طريق الجود بالحق وأجمل للمسلمين كلهم من فيك حظا ونصيبا . وأيقن أن الجود افضل أعمال العباد . فأعده لنفسك خلفا وأرض به عملا ومذهبا وتفقد الجند في دواوينهم ومكاتبهم وأدر عليها أرزاقهم ووسع عليهم في معاشهم يذهب الله عز وجل بذلك فاقهم لك أمرهم وتزيد قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصا وانشراحا . وحسب ذى السلطان من السعادة أن يكون على جنده بروعيته ذا رحمة في عدله وحيطته وأنصافه وعمايته وشفقته وبره وتوسعته » .

ولا يقتصر الأمر على العدل الاجتماعى بين القادرين من العاملين في الدولة

ولإنما تمت الرعاية إلى المحتاج والمريض وكل من عجز من المواطنين عن مواصلة الجهد في ميدان العمل العام . فالعدالة الاسلامية وان كانت قدس العمل إلا أنها ترمي العاجزين عنه وتتخذ من ذلك واجبا مقدسا كذلك . ويعرض الخطاب هذا الوجه الأصيل للرعاية في الدولة الاسلاميه فيما يأتى :

٤ — « وأفرد نفسك بالنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته اليك والمحتقر الذى لا علم له بطلب حقه فسل عنه أحق مسألة وكل بأمثاله أهل الصلاح في رعيك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم لتتظر فيما يصلح الله به أمرهم . وتعاهد ذوى البأساء وأيتامهم وأراملهم وأجعل لهم أرزاقا من بيت المال اقتداء بأمر المؤمنين أعزه الله تعالى في العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشتهم ويرزقك به بركة وزيادة وأجر لأضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم . وأنصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم ما يرفقون بهم وأطباء يعالجون اسقامهم وأسقمهم بشهواتهم ما لم يؤدي ذلك إلى إسراف في بيت المال » .

• — مبدأ المشاورة في السياسة ومبدأ الكفاية والرقابة في الادارة فهو ينصحه بقوله :

« وأكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذعن أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة » .

كما أن الادارة عنده تقوم على أخذ الحاكم نفسه بالتنظيم الدقيق والتفكير والتروى وعلى مراقبة العمال الذين يوليهم لادارة الأقاليم البعيدة مستمرة وذلك بجميع الأنباء والمعرفة عن سلوكهم في الادارة من يوليهم لقيام بهذا الغرض . فالحكم السليم يتطلب العمل الدائب واليقظة الدائمة . وهو يقول في ذلك :

« واجعل في كل كورة من عملك أمينا يخبرك خبر عمالك ويكتب إليك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل عامل في عمله معاينا لأموره كلها وإذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب ما أردت من ذلك فان رأيت السلامة والعافية ورجوت فيه حسن الدفاع والعصم فامضه وإلا فتوقف عنه وراجع أهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فانظر ربما نظر الرجل في أمره وقدره وأتاه على ما يهوى فأغراه ذلك وأعجبه فان لم ينظر في عواقبه أهلكه وتقض عليه أمره فاستعمل الحزم في كل ما أردت وباشر أمورك وافرج من عمل يومك ولا تؤخره أكثر مباشرة بنفسك فان لقد أمورا وحوادث تلبيك عن عمل يومك الذي أخرت واعلم أن اليوم إذا مضى ذهب بما فيه فاذا أخرت عمله اجتمع يومين فيقتلك ذلك حتى تمرض منه وإذا أمضيت لكل عمله أرحت بدنك ونفسك وجهت أمر سلطانك وأنظر أحرار الناس وذوى الفضل منهم ممن بلوت صفات طويتهم وشهدت مودتهم أنك ومظاهرهم بالنصح والمحافظة على أمرك فاستخلصهم وأحسن اليهم .

وهو يعود فيلخص هذا المنهج في السياسة والادارة في قول أعم وأشمل إذ يقيمه على أساس من الشريعة والسنة والرأى والحق والحزم . ويعصف عملية تكوين الراى في أمور السياسة والادارة على النحو الآتى :

« واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى قبلك من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والأمم البائدة ثم اعتمد في أحوالك كلها بالله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريته وسنته وباقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا إلى سخط الله عز وجل وأعرف ما يجمع

عمالك من الاموال وما ينفقون منها ولا تجمع حراما ولا تنفق إسرافا وأكثر
بجاسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هواك اتباع السنن واقامتها وايتار
مكارم الأخلاق وما عليها وليكن أكرم دخلاتك وخاصتك عليك من
إذ رأى عيا لم تمنه هيتك عن أنها ذلك اليك في شرك واعلانك بما فيه من
النقص فان أولياتك أنصح أولياتك ومظاهرون لك وانظر عمالك بمحضرتك
وكتابتك فوق لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل فيه بكتبته ومؤامراته
وما عنده من حوائج عمالك وأمور الدولة ورعيك ثم فرغ لما يورد عليك
من ذلك سمعك وبصرك وفهمك وعقلك وكرر النظر فيه والتدبر له فما كان
موقفا لحق والحزم فامضه ، واستخر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك
فاصرفه إلى المسألة والثبت فيه ولا تمن على رعيك ولا غيرهم بمعروف تؤتيه
اليهم ولا تقبل من أحد إلا الوفاء والاستقامة والعون في أمر المسلمين ولا تضمن
المعروف إلا على ذلك .

٦ - الديوقراطية الاجتماعية وتمثل في اتصال الحاكم بشعبه وعدم غلق

بابه دونهم أو إقامة الحوار بينه وبينهم فهو يقول :

« وأكثر الاذن للناس عليك وأرهم وجهك »

الفصل الثامن

النظم الفدرالية والكوففدرالية

إننا لا نستطيع أن ندرس أشكال الوحدة إلا ضوء التجربة التاريخية التي اتخذتها ، وفي ضوء الدراسات التي استنبعتها في الفكر السياسي .

وإن أهم الأشكال التي كان لها أثر باق في التطور الدستوري للأمم يقوم على النظام الفدرالي في الحكم .

نظام الحكم الفدرالي :

وإن اصطلاح الفدرالية مشتق من الكلمة اللاتينية Foedus ومعناها المعاهدة أو الاتفاق . فالحكومة الفدرالية تخرج إلى الوجود نتيجة لقوى المركزية الجاذبة أو القوى المركزية الطاردة . فالدول التي تنفق طوعا على أن تتخذ لأن في الوحدة تكن القوى ، تكون اتحادا فدراليا . ويحدث ذلك غالب حين تكون دول مستقلة وذات سيادة إما ضعيفة بدرجة تحول بينها وبين مقاومة العدوان الأجنبي وهي منفردة ، وإما متخلفة اقتصاديا تخلفا لا تستطيع القضاء عليه إن هي بقيت وحدها . وإن مثل هذا الاتحاد يتحقق نتيجة للقوى المركزية الجاذبة . والأداة التي بها تقوم الفدرالية تحمل طابع المعاهدة أو الاتفاق بين الدول المستقلة وبين وحدة الحكم القومية أو المركزية الجديدة التي تنفق على خلقها . ومن ثم تخلق دولة جديدة تسلم لها الدول التي كانت ذات سيادة حتى قيامها سيادتها وتنفق على أن تصبح أجزاءها التي تتألف منها وتعرف بأسماء

مختلفة — ولايات في الولايات المتحدة الأمريكية ، ومقاطعات في كندا ، وكتونات في سويسرا — في الدول الفدرالية المختلفة .

وتختص الحكومة المركزية أو القومية التي تخرج الى الوجود نتيجة لمثل هذا الاتحاد بسلطات ذات صفة عامة مما يهم الأمة ككل . أما الموضوعات الأخرى التي تكون ذات طابع محلي أو التي يسمح فيها بتنوع في التطبيق، فتترك داخل سلطان الحكومات الإقليمية سواء سميت ولايات أو مقاطعات أو كانتونات أو غير ذلك من الأسماء . ويحمي الدستور السلطات الموزعة على هذا النحو بين المجموعتين من الحكومة — المركزية والإقليمية — ولا تستطيع أى واحدة من الإثنين أن تمتد على سلطان الأخرى أو تقتضى على وجودها . ويمكن اجراء التغيرات بتعديل الدستور وحده . فلا تكن السيادة ولا الحكومات الإقليمية . كما لا يمكن أن تقسم بين الإثنين كما ذهب الى ذلك كثير من الكتاب . فهي تقوم في الدولة وحدها وتمارس بواسطة السلطة التي القدرة على تعديل الدستور . ففي النظام الفدرالى إذن « تختفى الدول المنفصلة بمدتدمير سيادتها ، ويخلق مواطنوها بمد تحررهم من الولاء القديم ، دولة فدرالية على أساس من الوحدة القومية » .

وقد يخرج اتحاد فدرالى الى الوجود عندما تحتاج دولة موحدة ذات مساحة كبيرة الى خلق وحدة من نوعها فتقسم سلطاتها الى مجموعتين من الحكومة ، وتمنح الاستقلال الدستوري لوحدها وينظم جهاز الحكم الجديد على النحو الآتى : تحتفظ الحكومة المركزية فقط بتلك الموضوعات ذات الأهمية القومية ، تحول الموضوعات الباقية الى سلطان الوحدات . وفي هذه الحالة ، تعمل القوى المركزية الطاردة وتخرج شكلا فدرالياً من أشكال الحكم ومثال ذلك ما هدف اليه قانون حكومة الهند في سنة ١٩٣٥ من تكوين اتحاد

فدرالى مؤلف من الأحد عشر مقاطعة ودويلات الأمراء التى كانت تعبر عن رغبتها فى الانضمام إلى الاتحاد الفدرالى بعد توقيع معاهدة القبول فى العضوية. وإن الحكومة الفدرالية ، وهما تكن طريقة خروجها إلى الوجود ومهما يكن نظام تقسيم السلطات ، فهى حكومة ثنائية ، تنقسم فيها السلطات وتوزع بواسطة الدستور بين حكومة مركزية وحكومات إقليمية . وعلى خلاف الحكومة الموحدة ، فالسلطات فى وحدات النظام الفدرالى أصيلة وغير مشتقة . فهى ليست منحة من الحكومة المركزية ، ولكنها هبة الدستور ، ومصانة دستوريا : ولكلا الحكومات المركزية والإقليمية سلطات متسقة مستقلة داخل دائرة سلطاتها المأثورة . ولا تستطيع واحدة أن تمتدى على سلطات الأخرى . فذا أريد عمل أى تغيير فى توزيع السلطات ، فلا يستطاع فعله بواسطة أية مجموعة من مجموعتى الحكم . ويجب فعله بتعديل الدستور كما يرسمه القانون . ويعنى هذا المساواة فى المركز ، وهذا هو جوهر النظام الفدرالى ، ولو أن المساواة فى المركز لا تتضمن بالضرورة المساواة المطلقة فى السلطات . فهذا عمل مستحيل ولا يدخل فى نطاق السياسة العملية . ويعتمد توزيع السلطات بين الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية على عوامل متنوعة ، ولكل بلد مشاكلة الخاصة . وعلى هذا النحو فإن توازن القوى يميل بدرجات مختلفة فى الاتحادات الفدرالية المختلفة ، إذ أنه يميل فى بعضها إلى جانب الحكومة المركزية ، وفى بعضها الآخر إلى جانب الحكومات الإقليمية . ولكنه لا يحرم الحكومة من صفاتها الفدرالية طالما أن إحدى المجموعتين لا تصبح بهذا معتمدة اعتماداً كلياً على الأخرى للاحتفاظ بوجودها أو القيام بوظيفتها الملائمة . ويعلق هوير Wheare على المبدأ

الفدرالى بقوله إنه . « منهج تقسم السلطات حتى أن الحكومات العامة الإقليمية تكون كل منها داخل دائرته متناسقة ومستقلة » ^(١) . فوجود دائرة من النشاط لكل حكومة — مركزية وإقليمية — حيث تكون متناسقة ومستقلة هو الصفة الجوهرية للنظام الفدرالى . ويعرف ديسى Dicey الاتحاد الفدرالى بأنه « التدبير السياسى الذى يقصد به التوفيق بين الوحدة القومية والمحافظة على حقوق الولايات » أى الرغبة فى الوحدة القومية وتصميم كل وحدة فردية على أن تحتفظ بشخصيتها واستقلالها .

وعلى هذا النحو فإنه يمكن لنا أن نلخص الاتحاد الفدرالى فى النقاط الآتية:

١ — يولد الاتحاد الفدرالى من الرغبة فى الاتحاد أكثر مما يولد من الرغبة فى الوحدة . وإن الوحدة هى جوهر النظام الموحد للحكم . أما الاتحاد الفدرالى فيسمح للوحدات المتحدة بأن تحافظ على شخصيتها وذلك بأن تحتفظ بسلطانها المستقل فيما عدا الشئون التى يرى أنها ذات مصلحة قومية مشتركة .

٢ — تفقد الدول الرغبة فى الاتحاد صفتها المتصلة بسيادة حالما يتكون الاتحاد الفيدرالى . وتظهر دولة جديدة نتيجة لهذا الاتحاد ومن ثم تصبح ذات سيادة .

٣ — يتألف جهاز الحكومة الفدرالية من جزئين — حكومة قومية أو مركزية — والحكومات الإقليمية تسمى ولايات فى أمريكا ، ومقاطعات فى كندا وكاتونات فى سويسرا كما ذكر من قبل .

٤ — وتقسم سلطات الحكومة وتوزع بين هذين الجزئين . فتعطى

الحكومة المركزية سلطانا على الموضوعات ذات الطبيعة العامة المشتركة بين الجميع والموضوعات التي من شأنها أن تنمى الاتحاد . أما الحكومات المحلية فتعطى سلطة على الأمور ذات الأهمية والمنفعة المحلية التي لا تتطلب التجانس .

٥ — إن الاتحاد الفدرالى يصنع ولا ينمو . وإذا أنه يمنع عن قصد استهدافا للحصول على منافع الاتحاد وذلك لأن في الاتحاد قوة ، وقيم الاتحاد نظاماً من حكومة ثنائية تقسم فيها السلطات وتوزع ، فإن الدستور المكتوب هو الضرورة المنطقية للحكومة الفدرالية .

٦ — ويتضمن الاتحاد الفدرالى كذلك وجود الدستور حتى لا تكون حكومة من حكومتين في مركز يحرم الأخرى من سلطانها . وإذا أريد القيام بأى تغيير فانه يجب أن يتم بتعديل الدستور .

٧ — وتوصف عملية إجراء التعديل الدستورى فى الدستور . وهذا يقيم السلطة العليا للدستور . فالدستور ذو السلطة العليا جوهرى إن أريد للحكومة أن تكون فدرالية .

٨ — وإن الاتحاد الفدرالى اتحاد دائم وذلك بمقابله بالأنواع الأخرى للاتحادات والأحلاف بين الدول .

الحكم الفدرالى والكونفدرالى :

يستعمل مصطلحا الحكم الفدرالى والكونفدرالى أحيانا كل مكان الآخر وكأنيهما شئ واحد وبمحلمان نفس المعنى ويقيان شكلا متشابهيا للحكم . فثلا نرى أن الدستور السويسرى لسنة ١٨٧٤ ينعون باسم « الاتحاد الكونفدرالى السويسرى » ويستمر استعمال الاصطلاح فى مواد متنوعة من مقدمة الدستور ولكن المادة الثانية تؤكد أن « الدستور الفدرالى » قد اتخذ أساسا لحكم

سويسرا ليحقق تماسك الأمة السويسرية وينمى الرفاهية العامة وإن حجة حديثة مثل ديسى Dicey يستعمل المصطلحين بنفس المعنى في عبارة واحدة^(١). ويشبه الاتحاد الفدرالى الاتحاد الكونفدرالى فى أن كلا الافظلين مشقان من نفس المصدر ، ولكن يوجد اختلاف أساس بينهما . فيقول هول Hall « إن النظام الكونفدرالى يقوم على اتحاد من دول مستقلة تقبل التنازل بصفة دائمة عن جزء من حرية تصرفها لأغراض معينة خاصة ، وليست مجتمعة فى ظل حكومة مشتركة تبدو مع استبعادها ممثلة الكيان الدولى » .

فالاتحاد الكونفدرالى هو اتحاد دول ذات سيادة ويكون من أجل تنمية أو تحقيق أغراض معينة خاصة . فهى تتحد على أساس من المساواة ، وأوضح باعث على مثل هذا الاتحاد هو كسب الامن والقوة فى العلاقات الأجنبية . وتؤلف منظمة مركزية تشتمل عادة على مؤتمر من المندوبين الذين يمثلون حكومات الدول التى يتألف منها الاتحاد الكونفدرالى . ويعطى المندوبون عادة أصواتهم كدول وحسب تعليمات يتلقونها من الحكومات التى يمثلونها . فالدول الاعضاء تحتفظ بسيادتها ولا تخلق دولة جديدة . وإن الأداة التى تخلق الاتحاد الكونفدرالى وتحدد سلطات المنظمة المركزية التى تخلق على هذا النحو هى من طبيعة التعاهد أو المعاهدة بين الدول ذات السيادة . وقد ينسحب أى عضو من أعضاء الاتحاد الكونفدرالى منه : ويلخص أبنيم Oppenheim ذلك فى قوله إن الاتحاد الكونفدرالى يتكون من « عدد من الدول ذات السيادة الكاملة المرتبطة بعضها ببعض لحفظ الاستقلال الخارجى والداخلى بمعاهدة دولية معترف بها وذلك فى اتحاد له أجهزته الخاصة بهوالى

(1) Dicey : Law of the Constition.

نستمتع بسلطة خاصة على « الدول الاعضاء ، ولكن لا نمارس تلك السلطة على مواطني هذه الدول » ^(١) .

ولقد تعدد قيام الاتحادات الكونفدرالية في التطور التاريخي للدولة . وأحدث الامثلة على ذلك الاتحاد الجرمانى من ١٨١٥ إلى ١٨٦٦ والاتحاد الكونفدرالى السويسرى من ١٨١٥ إلى ١٨٤٠ ، واتحاد الولايات الأمريكية الثلاث عشر في ظل مواد الاتحاد الكونفدرالى من ١٧٨١ إلى ١٧٨٩ .

ويتشابه الاتحاد الكونفدرالى مع الاتحاد الفدرالى في وجهين . ففي كلا الاتحادين تتحد دول مختلفة كل مع الاخرى لأغراض معينة خاصة ، وفي كلا الحالتين تقام سلطة مركزية لتحقيق أغراض مشتركة ولا يتجاوز التشابه هذا الحد ، وتبدو الفروق بين النوعين فروقا أساسية . وإن أهم تمييز بين الاثنين هو أن الدول الداخلة في الاتحاد الكونفدرالى تحتفظ باستقلالها الكامل أو سيادتها وأن الدول الداخلة في اتحاد فدرالى تفقد ذلك . وحسب الاصطلاح الألمانى المعبّر يصلح الاتحاد الكونفدرالى Staatenbund أو عصبة دول ، والاتحاد الفدرالى bundesstaat أو دولة متحدة . فمن طريق الاتحاد الفدرالى تظهر دولة واحدة مكان عدة دول ، عن طريق الاتحاد الكونفدرالى لا يحدث مثل هذا التغيير . فالاتحاد الكونفدرالى لا يخرج دولة جديدة إلى الوجود وإلّا يخلق علاقة جديدة بين دول موجودة .

ويخلق الاتحاد الفدرالى بواسطة دستور يصبح من الناحية القانونية قانوناً ، ويعتمد على رضى الشعب ، أما الاتحاد الكونفدرالى فيخلق باتفاق أو تعاهد من طبيعة المعاهدة الدولية ويعقد بواسطة الدول المتعاهدة كونفدرالياً ، ولهذا فهو يقوم على رضى الدول الأعضاء والاتحاد الفدرالى اتحاد دائم ،

وليس مشروعاً للوحدات التي يتألف منها أن تنفصل أو تنسحب . ولكن الدول الكونفدرالية قد تنسحب من الاتحاد عندما ترغب في ذلك ، ولا يهدد عملها في هذه الحالة عملاً غير مشروع ، ولو أنه قد يهدد انتهاكاً للثقة الدولية . وإذا كان هناك صراع مسلح بين الوحدات المختلفة في الاتحاد كما حدث بين الولايات الشمالية والجنوبية في أمريكا على مسألة لرق ، فإنه يعتبر حرباً أهلية . ولكن إذا اشتملت خصومات بين اثنين أو أكثر من الوحدات الكونفدرالية ، فإن ذلك يعتبر حرباً دولية وليست حرباً أهلية ،

وتخلق الحكومة القومية أو المركزية في الاتحاد الفدرالي بواسطة الدستور وتحدد سلطاتها فيه . ولا تستطيع الوحدات الفدرالية أن تدمر الحكومة المركزية أو تعدل سلطاتها بإبادة منها . إذ يستطيع عمل هذا بتعديل الدستور ووفق المنهج المرسوم ، ولكن في الاتحاد الكونفدرالي تخلق الدول الأعضاء الحكومة المركزية التي تستطيع كدول أن تدمرها أو توسع أو تضيق سلطاتها . وقد تكون السلطة على الدول الأعضاء في الاتحاد الكونفدرالي من نوع صوري . ففي ظل مواد الاتحاد الكونفدرالي كان يمكن للكونجرس في الولايات المتحدة أن يطالب بتقديم جند ومال وفق نظام ثابت للحصص وأن يمدد المعاهدات مع البلاد الأجنبية . ولكن على حين أن الولايات كانت ملزمة بالاتفاق أن تفي بالمطالبات وتنفذ المعاهدات ، فإنه لم تكن هنالك وسيلة لإكراهها على أن تنصرف على هذا النحو . فالسلطة كانت سلطة توصية . كما أن الاتحاد الفدرالي يتعامل مع المواطنين في دولة فدرالية ، أما في الاتحاد الكونفدرالي فإن جهاز السلطة المشترك يتعامل مع حكومات الدول الأعضاء فهو اتحاد دول وليس اتحاد شعب . وإن الاتحاد الكونفدرالي ليس له مواطنون أو رعايا يستطيع توجيه أوامره إليهم مباشرة .

الشروط الواجب توافرها لقيام الاتحاد الفدرالى

توجد الحكومة الفدرالية - كما قيل من قبل - عندما تقسم سلطات الحكومة وفق المبدأ الذى يتلخص فى وجود سلطة مستقلة واحدة لجميع البلد فيما يتصل ببعض الأمور ذات الأهمية القومية، والتى تهتم بمصلحة المجتمع ككل، وفى وجود سلطات إقليمية مستقلة للأمور الأخرى، على أن تكون كل مجموعة من السلطات متناسقة مع الأخرى ويست خاضعة لها داخل دائرتها الخاصة المرسومة. ويتطلب مثل هذا النظام من الحكم توافر شروط معينة يفنى أن توجد قبل بالمبدأ الفدرالى. ففى رأى ديسى Dicey ينبى فى المكان الأول أن تكون هنالك رغبة قوية فى تكوين اتحاد. فإرادة تحقيق اتحاد والخضوع للحكومة مستقلة واحدة لفرض ما هى فى الواقع أساس اتحاد الفدرالى. وهذا يعنى أن الوحدات الفدرالية يجب أن تستمد الإلهام وأن ترتبط بنفسها ببعض بشعور بالوحدة مع الرغبة فى تجسيد ذلك الشعور سياسياً. وما لم تصبح مجتمعا ذا مصالح مشتركة فإن اندماجها فى دولة جديدة يصبح أمراً عسيراً جداً. والشروط الثانى الواجب توافره لقيام اتحاد فدرالى - حسب رأى ديسى - هو أنه يجب على الدول التى تسعى إلى الاتحاد الفدرالى أن ترغب فى الاتحاد أكثر مما ترغب فى الوحدة، أى أنه يجب فى الوقت الذى تكون هنالك رغبة من جانب الدول الفدرالية فى الوحدة القومية والخضوع لحكومة مستقلة واحدة، أن ترغب فى المحافظة على شخصيتها الفردية وجودها الذاتى وذلك بإقامة حكومات إقليمية مستقلة فى بعض الشؤون على الأقل. وإن غرض الفيدرالية يقوم على تحقيق هاتين العاطفتين. ولقد عرف ديسى الاتحاد الفيدرالى فى هذه الظروف المحيطة بأنه تدبير سياسى قصد به التوفيق بين

الوحدة والسلطة القومية وبين الاحتفاظ بحقوق الولايات . وقد هير
هوير Wheare عن هذا المعنى بقوله إن مجموعة الدول أو المجتمعات « يجب
أن ترغب في أن تتحد ، ولكن لا لتكون موحدة Unitary .

ولكن ليس هذا كل شيء . فهناك حاجة إلى شيء أكثر من هذا إذ
يجب ألا تتوافر فقط الرغبة في الحصول على اتحاد فدرالى ، ولكن يجب أن
تتوافر القوة أو القدرة على إدارته كذلك . ويقول هوير إن الدول أو
المجتمعات الراغبة في أن يكون لها اتحاد فدرالى « يجب أن تملك القدرات لتنفيذ
النظام الذى ترغب فيه . فالحكومة الفدرالية لا تكون ملائمة ما لم يتوافر
للمجتمعات المعنية القدرة والرغبة في تشكيل حكومة عامة مستقلة وتشكيل
حكومة إقليمية مستقلة » وإن العوامل التى تقرر رغباتها أو آمالها كما تقرر
قدراتها لجعلها مثلاً علياً فعلية هى الآتية ويمكن تسميتها بالشروط الواجب
توافرها لقيام اتحاد فدرالى . ويمكن لنا — مع ذلك — أن نذكر أنه من
غير المرجح أن تتوافر جميع هذه العوامل في الدول الراغبة في الاتحاد، ولكن
من الضروري أن يوجد معظمها إذا أمكن في الواقع للاتحاد الفدرالى أن يكون
اتحاداً فدرالياً ويثبت أنه تدبير يحتمل البقاء .

١ — فن الدوافع الأساسية إلى اتحاد أوثق الشعور بالتجانس ، وما يسميه
جون ستيورات مل Mill بالمواطن المتبادل بين السكان . وهو يقول إن
« المواطن المتوافرة لهذا الغرض هى تلك المواطن الخاصة بالعنصر واللغة
والدين وفوق كل شيء المواطن الخاصة بالنظم السياسية إذ أنها تقود إلى
الشعور بوحدة المصلحة السياسية » ^(١) وقد أضاف مل في تمداده قبل ذلك

للعوامل التي تنفض إلى القومية ، الوحدة الجغرافية والذكريات المشتركة ، أى التراث التاريخي المشترك . ومن الواضح أن كلا العاملين من عوامل الاتحاد كذلك . فهما يساعدان على خلق شور بالوحدة في نفس الوقت . ولكن مل يلاحظ أنه حتى من غير هذه العوامل الالتحامية فإن الشعوب قد ترتبط بعضها ببعض لمقاومة الاضطهاد . فالسويسريون أقدموا على ذلك واستمروا في التعاون بالرغم من تنوع اللغة والدين في الوقت الذي كان « الدين فيه المصدر الأكبر للمداوة السياسية التي لاصح فيها في جميع أنحاء أوروبا » إذ أن الحدود المعرضة وخطر العدوان من الجيران الطامعين على الاتحاد لأغراض الدفاع . وكلما عظم الخطر كلما كان الاتحاد أوثق . ففي كندا نشأت الرغبة في الاتحاد بالرغم من فروق اللغة والعنصر . وقد حدث إتحاد جنوب أفريقيا بالرغم من الفروق المشابهة بين الهولنديين والإنجليز .

ويبدو على هذا النحو من الواضح أنه مع قوة اللغة والعنصر والدين والقومية في خلق رغبة للاتحاد ، فإن مثل هذه الرغبة يمكن أن توجد بين شعب يختلف في جميع هذه التفاصيل ولكنه يمتلك عاطفة الاتحاد . أى عاطفة مشتركة للاتحاد تقوم على إدراك أن في الاتحاد قوة ويمكن لهذه القوة أن تتحقق بواسطة الالتحام السياسي . ويقول جيلكريست Gilchrist « إن عاطفة الوحدة دليل على وجود عقل مشترك » ^(١) ولهذا فإن القيادة السياسية في الوقت المناسب ذات أهمية كبيرة في محاربة قوى الاختلاف العنصرى والدينى والقوى بين الشعب وفي الاستبدال بها رغبة في الوحدة . فقد تحققت

رغبة الاتحاد في كندا بزعامة رجال مثل جون ماكدونالد John Macdonald والكساندر جالت Alexander Galt وجورج اتيان George Etienne وتوافر للشعوب في أمريكا وحدة اللغة والعنصر والدين وتشابه النظم السياسية ، ولكن عجزت هذه العوامل عن أن تنتج أى شىء أبعد من اتحاد كوفدالى . ولكن زعامة واشنطن هاملتون وماديسون وجراى وبنجـامين فرانكلين وجيمز ولسون هى التى دفعت مندوبى مؤتمر فيلادلفيا سنة ١٧٨٧ إلى الثقة ببلادهم وإلقاء مواد الاتحاد الكونفدرالى جانباً والعمل على خلق الوحدة من التنوع فى الامم الجديدة . فالنزاعات الانفصالية التى ينشرها بعض الزعماء بين الشعوب هى التى تقف فى أحيان كثيرة حجرة عثره فى سبيل الاتحاد والنزاعات الانفصالية فى سوريا لا تزال تذكرنا بأهمية القيادة السياسية الحكيمة النزيهة فى كل بلد من بلاد العرب . ويلاحظ هوير «أن عامل القيادة والمهارة فى المفاوضة والدعاية يستطيع أن يفرق بين الركود وبين الرغبة المتعطلة فى الاتحاد » .

٢ - وينبغى أن تكون المناطق الراغبة فى أن تتحد فدراليا متجاورة جغرافيا ، أى أن الدول التى ترغب فى الاتحاد الفدرالى يجب ألا تكون لواحدة منها منفصلة عن الأخرى ، لأن الجوار يحمل منها مجتمعا مشتركا فى المصالح وتأييد الرغبة فى الاتحاد بمحاجات الدفاع المشترك ، والمنافع الاقتصادية المشتركة والتشابه فى النظم . ويساعد الجوار الاقتصادى أيضا على خلق القدرة على ادارة الاتحاد الفدرالى . فالحكومة الفدرالية تتطلب وحدات تقوم بإدارة شئونها الخاصة كما نساهم فى الحكومة الفدرالية . ويقول جيلكريست «إن البعد

يؤدى إلى عدم الاكتراث أو الغلظة فى الاحساس من جانب كلا الحكومات المركزية والمحلية . فالوحدة القومية صعبة المثال حيث تبعد الشعوب بعضها عن بعض بعدا شاسعا » ولا يستطاع بلوغ منافع الدفاع المشترك والمزايا الاقتصادية من الاتحاد بطريقة ملائمة وإن أحد أسباب النجاح للفدرالية فى أمريكا هو التجاور بين الثمانى والأربعين ولاية . وينطبق ذلك على الكاتونات فى سويسرا ، والمقاطعات فى كندا والولايات فى استراليا .

٣ - وإن من أهم العوامل التى تنتج الرغبة فى الاتحاد تشابه النظم الاجتماعية وخاصة النظم السياسية التى تنتج إلى جانب الرغبة فى الاتحاد القدرة على تحقيقه . ويلاحظ هوير أن الرغبة فى الاتحاد لم يستيقظ أبدا ما لم يكن التشابه فى النظم السياسية موجودا فعلا وامكانيا بين أولئك الذين تصوروا قيام الاتحاد « قشابه النظم يساعد الدول على أن تعمل سويا ، ويمكن ادراك أهمية ذلك من حقيقة أن رجال السياسة وهم يضعون الدساتير الفدرالية قد أصرروا على أن تتبع جميع الوحدات نفس الشكل من الحكم . وإن دستورى الولايات المتحدة وسويسرا كلاهما يتطلب أن وحدتهما الخاصة يجب أن يكون لسيما الشكل الجمهورى للحكم . وقد أقيم النظام البرلمانى للحكم فى جميع وحدات كندا واستراليا والمهند .

٤ - وليس من المرغوب فيه أن يتوافر تشابه النظم السياسية فى الوحدات الفدرالية فقط ، ولكنه من الجوهرى كذلك ألا تكون هذه النظم أو توترقراطية أو دكتاتورية وذلك كما قال هوير « لأنه يبدو من المؤكد أن الأنورقراطية أو الدكتاتورية - اما فى الحكومات العامة أو فى الحكومات الإقليمية - سوف تدمر فى القريب أو البعيد تلك المساواة فى المركز وذلك الاستقلال الذى يجب أن تستمتع به هذه الحكومات - كل فى دائرة اختصاصها ان كان

للحكومة الفدرالية أن توجد على الإطلاق «^(١) وتتطلب الفدرالية أشكالاً من الحكم لها الخصائص المرتبطة عادة بالديموقراطية أو الحكومة الحرة، وإلا كان النواب في الحكومة مجرد مندوبين يعينهم المحكام الانتخابية في الأقاليم .

وبالمثل، يجب أن يكون هناك تشابه في النظم الاجتماعية على وجه العموم . وفي الحق أنه يستطع خلق الرغبة في الاتحاد بالرغم من وجوه الاختلاف في النظم الاجتماعية كما حدث في الولايات المتحدة وكندا ولكن « مثل هذه الفروق » كما يقول هوير « تجمل الحكم أكثر صعوبة وهناك حد لدرجة الاختلاف الذي يمكن السماح به . فالقدرة على العمل سوياً لا تستطيع أن توجد وتبقى مع الاختلاف البالغ »^(٢) وهو يقول إن قدرة الدول على أن تكون اتحاداً فدرالياً وأن تديره ، تتوقف على بعض الاتفاق على الاختلاف ولكن لا على الاختلاف الكبير جداً .

• — وتتأثر قدرة الدول على إدارة الاتحاد الفدرالي تأثيراً عظيماً أيضاً بحجمها فمن المرغوب فيه أن تكون هنالك على قدر الامكان مساواة بين الأجزاء المكونة للاتحاد الفدرالي في حجمها وسكانها . فإذا كانت هنالك فروق واسعة في الحجم والسكان ، فلا تكون الدول المشتركة في الاتحاد الفدرالي شركاء متساويين في الاتحاد وقد تكون الوحدات الأكبر في الحجم والسكان والأقوى في الموارد عن الأخرى مغالية في الكبرياء والنظرية بالنسبة للوحدات الأصغر وقد تسيطر على الوحدات الأخرى وتثني إرادة الحكومة المركزية لصالحها . وإن فكرة سيطرة البعض تخلق الشك وافتقار الثقة عند الآخرين .

wheare : Federal Government p. 47 (١)

wheare : Federal Government p. 49 (٢)

والثقة هي جوهر إرادة الاتحاد إتحاداً فدرالياً والقدرة على إدارة الحكومة الفدرالية ، كما يقول جون ستيوارت مل إن جوهر الاتحاد الفدرالى هو « أنه ينبغي ألا تكون هنالك دولة أقوى كثيراً من الدول الباقية إلى درجة تجعلها تنافس في القوة دولاً كثيرة منها وهي مجتمعة . وإذا وجدت مثل هذه الدولة ، ووجدت دولة واحدة ، فأنها ستصر على أن تكون سيدة المناقشات المشتركة ، وإذا وجدت دولتان ، فإنه لن يستطاع مقاومتها عندما يتفقان ، وعندما يختلفان فكل شئ سوف يقرر بالصراع على السيطرة بين المنافسين »^(١).

وفي الحق أن بعض التباين في الحجم بين الوحدات لابد وأن يوجد بالضرورة قبل أن تقوم الرغبة في الاتحاد والاتحاد الفدرالى ، وهذا عامل هام في خلق النظام الفدرالى والاحتفاظ به اليوم . ولكن كما يقول هوبر « يجب أن يكون هنالك نوع ما من التوازن المعقول الذى سوف يكفل أن جميع الوحدات تستطيع أن تحافظ على استقلالها داخل الدائرة المخصصة لها وأنه لا تستطيع واحدة أن تسيطر على الأخرى . ويجب أن يكون من عمل أولئك الذين يشكلون الحكومة الفيدرالية ويديرونها أن يروا أنه لا تكون وحدة كبيرة بالغة في الكبر وبالتالي بالغة في الأهمية ، وألا تكون من بينها وحدة بالغة في النصف »^(٢).

٦ - وأخيراً يجب أن تملك الدول المشتركة في اتحاد فدرالى موارد اقتصادية ملائمة لإشباع حاجات حكومة قومية مستقلة ، وحكومات إقليمية مستقلة . فالحكومة الفدرالية تقيم حكومة قومية جديدة ويجب أن تعطى موارد اقتصادية مستقلة كافية إذا أريد لها أن تؤدي واجباتها أداء حسناً . ولكن ليس

(1) Mill : Representative Government. p. 367-8

(2) Mill : Federal Government p. 53.

هذا كافياً . فن الجوهري أيضاً للاتحاد الفدرالى أن تترك الحكومات الإقليمية بموارد اقتصادية ملائمة لتدير حكوماتها وتؤدي الوظائف المسندة اليها فالاتحاد الفدرالى جهاز يستدعى تكاليف باهظة وينبغي الأخذ به عندما تستطيع الوحدات أن تدفع ثمن الاستقلال الذى تحتفظ به .

الفدرالية الأمريكية — بدأ اختراع :

أن الفدرالية حديثة جداً . ففكرتها وتطبيقها فى الدولة الحديثة ليسا أقدم من الاتحاد الفدرالى الأمريكى ، الذى ظهر فى الوجود فى سنة ١٧٨٧ إذ أن المستعمرات الثلاثة عشر كانت قبل سنة ١٧٧٦ مرتبطة بانجلترا كل على حدة وبطريقة منفصلة . ولم تكن مرتبة سوية على أى نحو . وقد أعلن « إعلان الاستقلال » أن المستعمرات أصبحت ولايات ، كل منها مستقل عن التاج البريطانى ومستقل سياسياً عن الآخر . ولكن إعلان الاستقلال والقتال وكسب الحرب ضد الاستعمار البريطانى وبناء دولة جديدة قد تطلب الاتحاد وكانت النتيجة إتحاداً كوفدراليا ، « عصبة ثابتة من الصداقة » تحت أسم « الولايات المتحدة » وإن الغرض المعلن من الإتحاد الفدرالى هو التزويد للدفاع المشترك عن الولايات ، وكفالة حريتها ، ورفاهيتها المتبادلة والعامة .

وقد أنهت الحرب وأُعترفت معاهدة سنة ١٧٨٣ باستقلال المستعمرات الثلاثة عشر وحريتها وسيادتها . ولكن الإتحاد الكونفدرالى أصبح عصبة من المستقلين المتضيقين مما أظهر عجز الكونفجرس الذى خلق فى ظل مواد الإتحاد الكونفدرالى . فقد أفتقد السلطة لإدماج الولايات فى وحدة ولتخفيف منافساتها التجارية وإقامة عملة سليمة وإزالة أسباب الاضطرابات الداخلية وتشجيع المصالح الأمريكية فى الخارج وقد أقتنع واشنطن وهاملتون

وماديسون وآخرون كثيرون ممن هملوا على أن يجمعوا الولايات برباط الاتحاد بأن حكومة الاتحاد السكونفدرالى يجب أن تعدل أو أن يحل محلها نظام جديد . فمكتتب واشنتون « إننى لأعتقد أننا نستطيع أن نستمر طويلا كأمة دون أن نضع فى مكان ماسلطة تسود الأمة جميعا بطريقة تعدل فى نشاطها نشاط سلطة حكومة الولايات التى تسيطر على الولايات العديدة » وقد أحس جميعهم بالشعور أن جميع أمريكا يجب أن تكون واحدة ، وهو الشعور الذى يقوى راوبط الوحدة التى تلد الأمة الجديدة ، ولقد قال راش Rush « إننا نحن الآن أمة جديدة . فكلمنا أستهدف الواحد خدمة أمريكا كلما خدم مستعمرته . ولقد بالغنا فى التحرر الذى أستمعنا به كلمة « أستقلال » ، فنحن معتمدون كل على الآخر وللسنا ولايات مستقلة عن بعضها أستقلالاً تاماً . . وإننى إذا ما دخلت ذلك الباب ، أعتبرت نفسى مواطناً أمريكياً » .

وقد وجدت هنا جرائم إتحاد يحمل الآن اسم الحكومة الفدرالية . إلى مؤتمر فيلادلفيا سنة ١٧٨٤ الذين أرسلوا بواسطة الولايات من أجل التحضير لمراجعة مواد الاتحاد السكونفدرالى ، تجاوزوا حد التملجات وضمو دستوراً جديداً من غير أن يعرفوا أنهم بذلك يبتكرون مشروعاً للحكم جديداً كل الجدة ، وسوف يصبح مساهمة واضحة وذات تأثير كبير سام بها الأمريكيون فى فن الحكم .

وإن الآباء المؤسسين قد حاولوا أن يزيلوا العيبين الأساسيين لمواد الاتحاد السكونفدرالى :

١ - بأن يزيلوا تسلط الأجزاء على الكل وأن يوقفوا بين سلطتين مختلفتين ، سلطة الولايات وسلطة الحكومة المركزية.

٢ — وأن يزيلوا اعتماد الحكومة في المركز على حكومة الولايات التي عملت بينها وبين الفرد فأخذوا ببدأ تحديد وتقرير وظائف وسلطات الحكومة كوسطاء القومية بدقه وذلك لكونها جديدة وعامة وشاملة ، على أن تكون جميع الوظائف والسلطات الاخرى تابعة للولايات . ولجعل سلطات الحكومة المركزية واقعية ، قبلوا حقيقة تحويلها بين أشياء أخرى بسك النقود وتنظيم التجارة وإعلان الحرب وفرض الضرائب . وقد خصت الحكومة المركزية بكونجريس لسن القوانين في موضوعات أسندت لسلطانها ، وهيئة تنفيذية بوسائل ملائمة للتنفيذ ، وهيئة قضائية بسلطة لحفظ التوازن بين الكل والاجزاء . ولكفاله سيادة الدستور . وفوق كل شيء ، قصد بأن تستمد الحكومة القومية تأييدها وتقويضها من الشعب كناخين وأن تحمل خدماتها مباشرة اليهم كأفراد .

أخذ البلاد الاخرى بنظام الحكم الفدرالي :

وما أن أثبتت الولايات المتحدة نجاحها في تطبيق الاتحاد الفدرالي ، حتى تقررت سابقة يستطيع الآخرون ذو الظروف المشابهة أن يتبعوها . وكانت أول دولة تفعل ذلك سويسرا . ففي سنة ١٨٤٧ اضطرب الاتحاد الكوفدرالي في سويسرا بسبب محاولة سبع كاتونيات كاثوليكية في أن تنفصل ، ولكن الاغلبية البروتستنتية قضت على الانفصاليين الذين كونوا عصبة منفصلة أسموها Sonderbund وفي الواقع أن هزيمة الكاتونيات الكاثوليكية السبعة كان إمتصاراً لحركة الوحدة القومية . وفي العام التالي أجمع البرلمان السويسري ووافق على دستور جديد مما خلق اتحاداً فدرالياً على نمط الاتحاد الفدرالي في أمريكا .

وكانت كندا الدولة التي تلت سويسرا في الأخذ بالنظام الفدرالي في سنة ١٨٦٧

ولو أن الاتحاد الفدرالى الكندى قد نتج من مجموعة مختلفة من العوامل فالسبب المباشر لحركة الفدرالية كان الصراع العنصرى بين « الجماعات القومية » البريطانية والفرنسية ، أو « أمتين متحاربتين داخل أحماق دولة واحدة » كما أشار إلى ذلك تقريرو درهام Durham مما جعل حمل الحكومة الموحدة غير ممكن . وقد أضافت المشاكل الاقتصادية إلى عناء كندا المتقدمة على نفسها . كما كان الدفاع أمراً هاماً يواجهها بمطالبه . وفى سنة ١٨٦٤ تولت حكومة ائتلافية تعهدت بتحقيق التوحيد . وكانت النتيجة النهائية قانون أمريكا الشمالية فى سنة ١٨٦٧ وأقيم دومينيون كندا . ولكن مشروع توزيع السلطات بين المركز والمقاطعات سار على عكس النموذج الأمريكى وكان ذلك بالضرورة راجعاً بصفة جوهرية إلى الدروس التى تعلمها الكنديون من حرب أمريكا الأهلية فى سنة ١٨٦٠ . فالمقاطعات أعطيت سلطة تشريعية منفردة على قائمة من الموضوعات المحددة ، وأحتفظ بالموضوعات الباقية للدومينيون . واعطيت حكومة الدومينيون أيضاً سلطة وقف أى قانون تدنه الهيئة التشريعية فى المقاطعة ، وتعيين نائب الحاكم فى المقاطعة وإعطائه التعليمات بمنع موافقته على مشروعات قوانين المقاطعة وأحتجازها لنظر الحاكم العام ، وله الحق فى أن يرفض الموافقة على مثل هذه القوانين المحجوزة . وأخيراً وضعت التعمينات لجميع المناصب القضائية الهامة فى أيدي الهيئة التنفيذية فى الدومينيون .

أما فى تكوين الاتحاد الفدرالى الاسترالى ، فقد كانت الحاجة إلى الدفاع المشترك أقوى العوامل ، ولو أن المسائل الاقتصادية كانت أيضاً متضمنة وقد خرج الكومنولث إلى الوجود فى ١ يناير سنة ١٩٠١ . وعدد الدستور السلطات الجهورية للحكومة الفدرالية وأستمرت السلطات الباقية فى أيدي الولايات .

وأعطيت السلطات الضريبية الأساسية للحكومة الفدرالية ، على أن يعاد ثلاثة أرباع الدخول إلى الولايات أثناء العشر سنين الأولى .

وقد أخذ الاتحاد السوفييتى بنظام الحكم الفدرالى كتنازل للقوميات والقبائل المتنوعة التى تسكن روسيا وذلك أسهدافاً لبناء دولة قوية . ووصف لنين الفدرالية بأنها خطوة نحو « أقوى توحيد للقوميات المختلفة فى دولة سوفيتية واحدة ديموقراطية مركزية » وإن دستور سنة ١٩٣٦ يعطى بعض السلطات المعينة إلى حكومة الاتحاد ويترك السلطات الباقية مع الجمهوريات المكونة ، وتباشر كل جمهورية سلطتها فى استقلال عن الحكومة المركزية . ويعطى الدستور كذلك للجمهوريات المكونة الحق فى الانفصال .

طرق توزيع السلطات :

وإن هذه الأنواع التى اتخذها الموضوع الفدرالى تبين أن طريقتين قد اتبعتا فى توزيع السلطات بين الحكومة المركزية والحكومات الاقليمية . فنظام الولايات المتحدة وسويسرا وإستاليا يقوم على أن الحكومات المركزية قد أعطيت سلطات محددة على حين أن السلطات الباقية قد تركت لحكومات الولايات . وبالنسبة للولايات المتحدة قد عولجت هذه النقطة بالتعديل العاشر الذى يقرر أن « السلطات غير المفوضة للولايات المتحدة بواسطة الدستور أو المحرمة به على الولايات فاعما يحتفظ بها للولايات على الترتيب أو للشعب .

ويقرر الدستور السويسرى صراحة بأن الكانتونات « ذات سيادة إلى الحد الذى لم تقيد عنده سيادتها بواسطة الدستور الفدرالى ، وعلى هذا النحو فهو تمارس جميع الحقوق التى لم تخول إلى السلطة الفدرالية » وإن الاسباب التى دعت الى الأخذ بهذا النظام أسباب تاريخية إلى حد بعيد . فاللاتحاد الفدرالى

قد شكل في كل حالة باتحاد ولايات كانت من قبل مستقلة ذات سيادة . ولقد رغبت الولايات في أن تحتجز لنفسها جميع السلطات الحكومية فيما عدا السلطات التي كان واضحا أنه من الضروري اضافؤها على الحكومة المركزية حتى يمكن إقامة اتحاد نافذ .

إما في كندا فان الطريقة التي أتيت كانت عكس ما أتبع في الولايات المتحدة وسويسرا . فها أيضاً قررت الأحداث التاريخية مجرى الأمور . ويلاحظ جنتنجز Jennings « أن جميع الدساتير ورثة الماضي كما أنها أصحاب الوصية للمستقبل » فالصراع العنصرى المستمر بين البريطانيين والفرنسين وعجز الحكومة الموحدة إلى جانب العلاقات الفائرة مع الولايات المتحدة قد عزز الحجج الداعية إلى التوحيد وإلى إقامة سلطة قومية . ولكن التجربة التي تعرض لها الاتحاد الأمريكى وكاد أثناها أن يحل في الحرب الأهلية أدت بالاسة البريطانيين والكنديين إلى نتيجة أن الحكومة المركزية يجب أن تملك سلطات أكثر مما تملك نظيرتها في الولايات المتحدة . وعلى هذا النحو فإن الدستور الكندى - قانون شمال أمريكا الشمالية في سنة ١٨٦٧ يقسم السلطات بين المقاطعات وحكومات الدومنيون بطريقة تكفل المقاطعات السيطرة التامة على قائمة من الموضوعات المحصاة ، وللدومنيون سيطرة تامة على الموضوعات الباقية التي أحصيت أيضا لتأكيد وضوحها ولو أن إحصاءها ليس بشامل . وإن الهيئات التشريعية للدومنيون والمقاطعات ومتميزة بعضها عن البعض الآخر ، وليس لأى منها سلطة تسيير الدستور فيما يتصل بتوزيع السلطات . ولهذا ففي كندا أعطيت السلطات المحصاة للمقاطعات أما بقية السلطات فقد تركت لحكومة الدومنيون .

وهناك بعض الباحثين في النظام الفدرالى الذين يذهبون إلى أن المبدأ الفدرالى يشتمل على تقسيم السلطات بطريقة تحصى وقتها في الدستور السلطات التى تمارسها الحكومة المركزية ويترك باقى السلطات للحكومات الإقليمية ، ولا يكفى في رأيهم بالنسبة للنظام الفدرالى أن تكون الحكومات المركزية والإقليمية مستقلة كل منها في دائرة اختصاصها . فذلك الدائرة يجب أن تحدد بطريقة خاصة أى أن السلطات الباقية يجب أن تكون مع الحكومات الإقليمية وإذا ما طبقنا هذا المقياس ، فإن الحكومة لا تكون فدرالية إذا ما عينت سلطات الحكومات الإقليمية وتركزت بقية السلطات للحكومة المركزية . فدايتير الولايات المتحدة وسويسرا وأستراليا تشتمل على المبدأ الفدرالى لأنها تحصى بطريقة واضحة الموضوعات التى تمارس هيئاتها التشريعية المركزية سيطرتها عليها ، وتقرر فوق ذلك أن السلطات التى لم تعط على هذا النحو إلى الحكومات المركزية تستمر مع الولايات والكاثونات .

ولكن مثل هذا الاختبار للفدرالية ، في رأى هوير ، يركز على خاصة ضحية نسبياً . فهو يقول « إن النقطة الجوهرية لا تقوم على تقسيم السلطات على نحو تكون فيه الحكومات الإقليمية صاحبة السلطات المتبقية في ظل الدستور وإنما يعمل التقسيم بطريقة لا تسمح للحكومة العامة أو الحكومة الإقليمية أن تكون تابعه للأخرى ، مهما كان صاحب السلطة المتبقية » ولا شك في أن مسألة السلطة المتبقية أمر هام إذ أنه يؤثر في توازن السلطة في الاتحاد الفدرالى ولكن هذه المسألة ذاتها لا تجمل من حكومة فدرالية . وإن النقطة الجوهرية في المبدأ الفدرالى تقوم على ما إذا كانت سلطات الحكومة مقسمة بين سلطات متناسقة مستقلة أم لا . أما ماهية نظام توزيع السلطات ومكان وجود السلطة

الباقية فأمر غير ذى شأن^١. فظروف كل بلد هي التي تقرر أى طريقة تتبع . وما يميز الحكومة الفدرالية من الحكومة الموحدة هو أن الحكومات الاقليمية ليست تابعة للحكومة المركزية ، وليست الواحدة من خلق الأخرى . وكلاهما يستمتع بشخصية قانونية ومعنوية ولا يهم أن كان تقسيم السلطات قد أجري باحصاء سلطات الحكومة المركزية وترك السلطات الباقية للحكومات الاقليمية أو إن كان التقسيم قد أجري باحصاء سلطات كلا الحكومات المركزية والاقليمية وترك السلطة الباقية للحكومة المركزية . وما يجمل الدستور الكندي « شبه فدرالى » يتلخص فى تلك الأمور التى تكون فيها حكومات المقاطعات تابعة للحكومة المركزية وليست متناسقة معها . وهذه الأمور : هى سلطة الهيئة التنفيذية للدومنيون ، أن تلتئى أى قانون تسنه الهيئة التشريعية فى المقاطعة حتى وإن كان يقع فى دائرة سلطانها ، وأن الهيئة التنفيذية للدومنيون تعين نائب الحاكم العام فى المقاطعة وتستطيع أن تصدر له التعليمات بأن يتمتع عن الموافقة على مشروعات قوانين المقاطعات ويحتجزها لنظر الهيئة التنفيذية للدومنيون ، وقد ترفض الموافقة على مثل هذه المشروعات المحتجزة وإن هى رأت أن ذلك من المناسب .

وتوجد عناصر وحدوية فى الشكل الفدرالى للدستور ، ولكن قانون الدستور شئ والتطبيق شئ آخر ، ومن ثم فهناك فرق بين الدستور الفدرالى والحكومة الفدرالية . ويشير «وير» إلى هذا الفرق بصفه خاصه فيقول «إن بلدا قد يملك دستوراً فدرالياً ولكن قد يطبق ذلك الدستور بطريقة لا تصبح حكومته بها حكومة فدرالية . أو أن بلدا ذات دستور غير فدرالى قد تطبقه بطريقة تجمل منها مثالا للحكومة الفدرالية » . وفى الواقع أن العناصر

التوحيدية في كندا لم تطبق بدرجة تجعلها كما مهملاً ، كما أنها لم تطبق بدرجة
تعرض مع المبدأ الفدرالى . فكما يقول هوير « إن كانت كندا لا تملك دستوراً
فدرالياً ، فهي تملك حكومة فدرالية » وإن الولايات المتحدة وسويسرا
واستراليا تملك دساتير فدرالية كما تملك حكومات فدرالية ، ولو أن عملية التركيز
في جميع البلاد تسير على نطاق مروع . وإن سمح لهذه النزعة أن تعمل من غير
أن توقف عند حد ، فإن حكوماتها قد تتحول في المستقبل القريب جداً إلى
حكومات شبه فدرالية .

ويوجد السلطان المشترك في جميع الحكومات الفدرالية الحديثة ، ويصاحبه
شرط بأنه عندما تصطلم قوانين الحكومة المركزية في الميدان المشترك
بقوانين الحكومات الاقليمية في ذلك الميدان ، فإن القوانين الاقليمية يجب
أن تخلى الطريق للقوانين المركزية . وإن مدى السلطان المشترك يتنوع تنوعاً
كبيراً . ففي كندا يشتمل على موضوعين فقط ، على حين أنه في الولايات
المتحدة واستراليا يتسع الميدان المشترك وهو في سويسراً أضغر منه في
الولايات المتحدة واستراليا ، وأنه أوسع مما هو عليه في كندا . ولا يتنافى
السلطان المشترك مع المبدأ الفدرالى . وفي الحق أن أسباباً كثيرة تدعو إلى
تزويد الدساتير بالسلطان المشترك . ويذهب هوير إلى « أنه من الأفضل
دائماً — إن أمكن — أن يسمح بالسلطان المشترك وربما يكون ذلك
كإجراء انتقالي فقط ففي معظم الأحوال لن يمكن تجنبه . ولكن من الأرجح
أن ما يعمل على خير وجه وجود قائمة قصيرة لا تسمح بالتدخل وقائمة مشتركة
أميل إلى الطول » .

الاسس الجوهرية للحكومة الفدرالية :

إن تقسيم السلطات بين الحكومات المركزية والاقليمية ، الذى يعد جوهر الفدرالية يتضمن ثلاثة نتائج :

(أولاً) يجب أن يسجل التنظيم فى دستور مكتوب .

(ثانياً) يجب أن يكون الدستور جامداً .

(أخيراً) وجود محكمة عليا .

(١) الدستور المكتوب :

إن الدستور بالنسبة للحكومة الفدرالية يجب بالضرورة أن يكون دستوراً مكتوباً ويكتب ديسى فى ذلك قائلاً « إن إقامة تنظيم من هذا النوع على أنواع من التفاهم والعرف لابد وأن ينتج أنواعاً من سوء الفهم والاختلاف »^(١) وإن مواد المعاهدة أو تعبير آخر الدستور يجب لهذا السبب أن تسجل كتابه . فالدستور يجب أن يكون وثيقة . ويقول هوير إذا أريد للحكومة أن تكون فدرالية ، فيجب أن يكون دستورها صاحب السلطة العليا . ومعنى بسلطة الدستور العليا أن « شروط الاتفاق التى تقيم الحكومات العامة والاقليمية والتى توزع السلطات بينها يجب أن تكون ملزمة للحكومات العامة والاقليمية وإذ هذه ضرورة منطقية من تعريف الحكومة الفدرالية ذاته »^(٢) وإذا أريد للحكومة المركزية والحكومات الاقليمية أن تكون متناسقة الواحدة مع الأخرى فيجب ألا تكون أى منها فى مركز يجعلها تتغلب على مواد الدستور فيما يتصل بسلطاتها ومكاتبها التى لها أن تستمتع بها . فإن تحديد المركز والسلطات الدستورية يشجع إرادة الاتحاد ويخلق الثقة فى الوحدات المتحدة حتى تصان قداسة دوائرها بسلطانها بطريقة دينية .

Dicey : Law of the Constitution. P. 142

(١)

Wheare : Federal Government, p. 55.

(٢)

٢ — الدستور الجامد

وإن النتيجة الطبيعية لإسناد السلطة العليا للدستور وكونه دستوراً مكتوباً هي أنه يجب ألا يكون معرضاً للتغيير بواسطة الهيئة التشريعية المركزية أو بواسطة الهيئات التشريعية الإقليمية في ظل الاجراء التشريعي العادي . وإن ديسي يقول « إن قانون الدستور يجب إما أن يكون ثابتاً أو قادراً على التغيير فقط بواسطة مافوق وأبعد من الهيئات التشريعية العادية سواء كانت هيئات تشريعية فدرالية أو في الولايات مما يوجد في الدستور » ويقول هوير « إنه من الجوهرى بالنسبة للحكومة الفدرالية أنه يجب ألا تسند سلطة تعديل الدستور فيما يتصل على الأقل بمواد الدستور التي تنظم مركز وسلطات الحكومات العامة، والإقليمية إلى الحكومة العامة أو إلى الحكومات الإقليمية بطريقة إستثنائية »^(١) أما إذا أسندت بطريقة إستثنائية لمجموعة واحدة من مجموعى الحكومات ، فإن ذلك لا يعطى المساواة في المركز لكليهما ، ومن المحتمل أيضاً أن لوحدة التي تملك هذه السلطة قد تقوم بإجراء التشريع العادي بنزوة على اختصاصات السلطان للأخرى .

ولا يهم من الناحية المنطقية أين توضع سلطة تعديل الدستور ، ولكن يقول هوير إنه « لاشك من الناحية العملية أنه من الحكمة إشراك كلا الحكومة العامة والأقاليم ، سواء حكوماتها أو شعوبها ، في العملية » ففي الولايات تقترح التعديلات للدستور بواسطة أغلبية ثلثي كلا مجلسي الكونغرس أو بمؤتمر يدعى بواسطة الكونغرس بناء على طلب الهيئات التشريعية في ثلثي الولايات وإن التعديلات المقترحة تصبح نافذة عندما يصدق عليها بواسطة الهيئات التشريعية في ثلاثة أرباع الولايات أو بواسطة مؤتمرات في ثلاثة أرباع الولايات حسب ما يقترح الكونغرس من إحدى الطريقتين للتصديق كما أن الدستور يقرر أيضاً أنه لا يحدت تعديلات في حدود الولايات القائمة من غير موافقة الهيئات

التشريعية في الولايات المعنية وموافقة الكونغرس وفي أستراليا استطاع تعديل الدستور عند إقترح الأغلبية المطلقة لمجلس البرلمان في الكومنولث — أو في الظروف المؤكدة لمجلس واحد — والتصديق عليه باستفتاء الشعب . وإذا وافقت أغلبية جميع الناخبين في هذا الاستفتاء على القانون المقترح ، وإذا كان في أغلبية الولايات توافق أغلبية الناخبين أيضا على تعديل المقترح ، فإنه عندئذ يمرض للموافقة الملسكية . واشترط كذلك أن التعديلات المتصلة بتغييرات في تمثيل الولايات في أى مجلس من مجلسي البرلمان أو بتغييرات في حدود الولايات يجب أن يوافق عليها بواسطة أغلبية الناخبين في الولايات المعنية .

(٣) وجود محكمة عليا :

أن ضرورة وجود محكمة عليا أو فدرالية في الاتحاد الفدرالى لها سلطة تفسير الدستور حقيقة مقررة . ويقوم القضاء الفدرالى بوظيفتين هامتين :

١ — فهو يقضى في منازعات السلطات والاختصاص التى تنشأ بين الحكومة المركزية والحكومات الاقليمية أو بين حكومة إقليمية وأخرى .

٢ — ويحفظ الحكومات المختلفة داخل حدودها حتى أنه لا تستطيع واحدة منها الجور على دائرة سلطان الأخرى وإختصاصها .

ولإن أريد للمبدأ الفدرالى أن ينفذ حقا ، فمن الضروري أن يوجد هناك حكم مستقل عن كلا الحكومات المركزية والاقليمية ويكون يقظا لمنع أى مجموعة من الحكومات من إزعاج التوازن بين القوى المركزية الطاردة والقوى المركزية الجاذبة ، فالتوازن الموفق بين التوتين هو جوهر الفدرالية ولا يمكن أن توجد هناك سلطة أخرى سوى قضاء مستقل تزية يستطيع أن يعمل حارسا

للدستور وبذلك يحى التوزيع الدستورى للسلطات . ولقد عبر مل عن الحاجة إلى قضاء فدرالى بطريقته الخاصة وتقنيس كلماته أو تشرح فى جميع المراجع الخاصة بالحكم الفدرالى . فهو يقول « من البين أنه من الضرورى ألا يقتصر على تعيين حدود الدستور لسلطة كل من الحكومات المركزية والاقليمية تعيينا واضحا دقيقا ، ولكن يجب ألا تسند لسلطة القضاء بينهما فى أى قضية من قضايا النزاع إلى أى من الحكومتين ، أو إلى أى موظف خاضع لها ، وإنما تسند إلى حكم مستقل عن كليهما . فيجب أن تكون هنالك محكمة عدل عليا ، ونظام من المحاكم المتناسقة فى كل ولاية من ولايات الاتحاد ، تمرض أمامها مثل هذه المسائل ويصبح حكمها عليها فى المرحلة أو الاستئناف الأخير أمرا نهائيا » ^(١) ويقول سدجويك Sidgwick إنه كلما أعطى إستقرار أكثر للدستور يحمل عالية تغييره صعوبة ، كلما عظمت أهمية هذه الوظيفة القضائية لتفسير مواده ^(٢) .

مزايا وعيوب الحكومة الفدرالية :

إن الفدرالية ابتكار قدم خدمة جليلة فى الماضى ، ولا يزال يمكن له أن يقدم خدمة فى الوقت الحاضر وذلك ربط شعوب متشابهة فى المصالح السياسية بعضها ببعض فى ظل حكومة مشتركة . وبمده الكتيرون تريبا قاً يعالج كثيرا من الادواء الاقتصادية والسياسية التى يعانى العالم منها اليوم ، ويذهب بهم الخيال إلى تصور مشروع للاتحاد الفدرالى العالمى . ودون الدخول فى مجال التأمل السياسى فيما يتصل بصلاحيات الاتحاد الفدرالى العالمى وقبول الفدرالية كما

Mill : Representative Government p. 370. (١)

Sidgwick : Elements of Politics p. 540. (٢)

هى عليه الآن ، يستطاع القول بأن الدول المستقلة الصغيرة لا تستطيع الحياة وسط الدول الحديثة المنافسة ؛ وإنما لتجد بديلاً طيباً فى نظام فدرالى للحكم يحل محلها مزايا الاتحاد بينما يحفظ إستقلالها السياسى فى الوقت نفسه

فالفدرالية تقوم على مبدأ الجمع بين الوحدة والتنوع. وإن مثل هذه الحاجة تقوم خاصة فى البلاد ذات المساحات الاقليمية الواسعة أو ذات الاختلافات العنصرية أو الثقافية أو الدينية أو اللغوية العميقة. ويدون أن الحكومة الفدرالية هى الحل الممكن الوحيد لمثل هذه المشاكل. فهى تبعث الانسجام بين الاستقلال المحلى والوحدة القومية ؛ وبذلك تقوم توازناً بين القوى المركزية الجاذبة والقوى المركزية الطاردة. فيسند إلى الحكومة المركزية وظائف ذات أهمية قومية واهتمام عام. أما الشئون الأخرى ذات المصلحة المحلية التى تختلف فى أقسام البلد المختلفة فتترك لشعب تلك القطاعات محلها. وبهذه الطريقة تقدم الحكومة الفدرالية مزجاً موفقاً بين المركزية واللامركزية .

وتمنع الحكومة الفدرالية نشوء الاستبداد المنفرد، وتضع حداً لنمو السلطة البيروقراطية وتحفظ الحرية السياسية للشعب وإن سوا. استمال السلطة بواسطة السلطة المركزية ويقاوم بيسراً أكثر واسطة الفدرالية النشيطة مما يستطيعه أى شكل آخر من أشكال الحكم. وإن بريس Barey يلاحظ أن الفدرالية تسمح بالتجارب فى التشريع والإدارة المحلية مما قد يكون خطراً إن طبق على البلد كله. وإن التقسيم الإقليمى للوظائف يربح أيضاً الحكومة المركزية من وظائف مرهقة كثيرة. وتضيف الفدرالية إلى السكفاءة فى الإدارة كذلك لأن تقسيم السلطات متصل بالحاجات للحياة .

وتقدم الحكومات الفدرالية مدارس ممتازة للتعليم السياسى لأنها مؤسسة

على المبادئ الديمقراطية من انتخاب حر وتقدم ونظم نائية حرة . فكل مواطن لديه حكومة مصغرة متكاملة وقرية نسبيا إلى مسكنه مما يمكنه من أن يترك طابعه عليها يسر أكثر مما يستطيع التأثير في الإدارة القومية .

ولكن لا يمكن إنكار أن الفدرالية لها عيوب . فالحقيقة التي تضع الدستور للحكومة الفدرالية عليها ألا تحمل مجرد عبء التزويد بمجوعتين من الحكومات وإنما تقرر أيضا الطريقة التي بها سوف يوزع مجموع السلطة الحكومية بينها . وإن هذا عمل من الصعوبة بحيث يصبح أداؤه أداء مرضيا أمرا مستحيلا إذ أنه يعادل تقسيم حياة الأمة إلى أقسام منفصلة . فإذ كان من المأمون أن يترك من قبل للوحدات المنفصلة قد يتطلب مع مضي الزمن وفي الظروف المتغيرة تنظيما وقرارا قوميا . ويقود هذا إلى المنازعات المريرة فيما يتصل بسلطان الحكومتين ؛ وإن تاريخ الولايات المتحدة والبلاد الفدرالية الأخرى على ما يمثل هذه المجادلات . ويكتب جيتيل Gettel في ذلك قائلا « إن تحقيق التلاؤم المناسب بين الحكومات المركزية والمحلية يصبح على هذا النحو مستورا للمشاكل ، ويقوم دائما خطر الثورة على تكوين تحزبات طائفية » .

وإذن فالشرط الواجب توافره لقيام الحكومة الفدرالية هو إسناد السلطة العليا للدستور ما يتضمن دستورا مكتوبا وجامدا . وتعنى السلطة العليا للدستور أنه يجب أن تكون نصوص الاتفاق التي تقيم الحكومات المركزية والاقليمية والتي توزع السلطات بينها ملزمة لها جميعا . وإن أريد تنفيذ أى تغيير فانه يجب أن يتم بتعديل الدستور كما هو مبين بواسطة القانون وليس بواسطة أى إجراء تقوم به أى مجموعة من الحكومتين من جانب واحد . إذ أن عملية تعديل الدستور صعبة وممتدة ، فليس من الممكن أن نحصل على النتائج المرغوبة كما

وعندما تتطلبها حاجات الشعب والبلد . ومن الممكن أيضا أن السياسة المعروضة لعدد من الحكومات الإقليمية قد تخلق صعوبات لضرورة لها في طريق التعديل . فكل التعديلات الدستورية في الولايات المتحدة تستلزم التصديق عليها بواسطة ثلاثة أرباع الولايات بعد الموافقة عليها بأغلبية ثلثي الكونغرس . وليس هنالك نص على تحديد زمن التصديق ما لم يقرر ذلك خاصة بواسطة قرار الكونغرس ، وإن عدم وجود هذا النص يجعل الأمر لعبة في أيدي الولايات ويضيق التأخير غير المحدد الفرض الذي يكن وراء التعديل . فثلا اقترح الكونغرس في سنة ١٩٢٤ التعديل الخاص بعمل دون تعيين حد زمني للتصديق ، فلم يصدق عليه حتى سنة ١٩٣٧ سوى ثمان وعشرين ولاية . وإن نظام التعديل الدستوري في أمريكا يجعل أيضا من الممكن ثلاث عشرة ولاية صغيرة أن تتجمع وأن تعطل أغلبية ساحقة للولايات الباقية في جهودها لعمل لغير دستوري مطلوب .

وتتقسم سلطات الحكم في الاتحاد الفدرالى بين مجموعات من الموظفين تتبادل في عددها مع الأقسام السياسية الكبرى ، مع إضافة الحكومة المركزية بالطبع ، فأجهزة الحكم بدلا من كونها أجزاء من أداة إدارية متكاملة تكاملا عاليا عاما ، تصبح أجزاء من أنظمة إدارية عديدة مختلفة . وإذ أن الولايات متساقطة فيما يتصل بمركزها ، فانه يمكن فقط تحقيق السياسة المتجانسة للخير العام بالاتفاق الاختيارى بين الجميع على أن يتماثلوا . وهذا شيء غالبا ما يكون صعب التحقيق إن لم يكن مستحيلا ، فالصالح الخاصة للجميع وحدات الاتحاد الفدرالى المكونة له ليست مماثلة ومن المرجح أن كل وحدة تتبع السياسة التي يبدو لها أنها تقضى إلى تحقيق مصالحها الخاصة غير مبالية

بمصالح الدولة ككل . وما هو أخطر أن إختلاف المصالح قد يدفع الولايات إلى الصراع كل الصراع كل مع الأخرى أو صراعها بطريقة جماعية مع الحكومة المركزية وحتى عندما لا يكون هناك صراع بين المصالح ، فإن خسارة عظيمة غالبا ما تحدث عندما لا يكون عمل معين تحت إدارة واحدة

ويذهب الناقدون للحكم الفدرالى إلى أن فى إدارة الشؤون الخارجية يظهر ضعفا وتناقضا ذاتيا . كما أن الحكم الفدرالى يكلف كثيرا من الناحية المالية وذلك لأنه يوجد فيه ازدواج كبير فى الجهاز والاجراء الادارى وإنه لمصلحة الزمن والنشاط فى أنه يعتمد كثيرا على المفاوضة السياسية والادارية من أجل الحصول على التجانس فى القانون والتنفيذ الادارى الملأئم له .

التزعة العامة الى زيادة سلطات الحكومة المركزية .

لقد تعرضت نظرية الفدرالية وتطبيقها إلى تغيير أساسى ؛ و حقيقة الأمر أنه فى جميع الدول التى اتخذت النظام الفدرالى فى الحكم ، وجدت حركة منتظمة لاصلاح العيوب الناشئة من التوزيع الدستورى للسلطات وذلك بالزيادة المستمرة لسلطات الحكومة المركزية وقد تم هذا فى الولايات المتحدة جزئياً بواسطة التعديل الدستورى ، ولكن أساساً بواسطة إعطاء مواد الدستور التى تحدد سلطات الحكومة المركزية سعة فى التفسير لم تكن من المؤكد تدور بخلد واضعى الدستور . وإن نظريات السلطات المتضمنة والسلطات الذاتية ، وقداسة العقود وقرارات أخرى كثيرة للمحكمة العليا تقوم دليلا واضحا على توسيع نفوذ الحكومة القومية أو سيطرتها على الوظائف التى كانت تعتبر من قبل من اختصاص الولايات وتحت سلطانها . وبالمثل فى أستراليا قد أجازت عملية المركزية بواسطة المحكمة العالبة . ويقول هانكوك Hancock « إن الولايات الأسترالية

قد تملت في مראה أن الوارث لما تبقى هو الراجح دائماً حسب الوصية. فأحياناً يأخذ الوارث لأشياء معينة معظم الميراث ولا يترك له شيئاً سوى الدين «^(١)» ولقد أدت أربعة عوامل هامة في سويسرا إلى عملية المركزية : الحرب والكساد الاقتصادي والمطالبة بخدمات إجتماعية متزايدة على الدوام والثروة الآلية والفنية في المواصلات والصناعة . وإن هذه العوامل ليست خاصة بسويسرا . فهي توجد في الاتحاد السويصى مثلاً توجد في الاتحادات الفدرالية الأخرى . ويقول سيت Sait « إن الحكومة الشاملة هي رد فعل ضد الضغط الشامل » وقد يكون الضغط داخلياً كما قد يكون خارجياً . فالحرب دائماً دافع أعظم إلى المركزية فهي تزيد من سيطرة الدولة على المجتمع ، وذلك لأن الحماية والأمن يصيحان من أعظم الاهتمامات البارزة للأمة وهما من أشهر الوظائف الأساسية للدولة . وتتطلب الحرب من أجل كسبها قيادة موحدة وخطاً متناسقة وعملاً سريعاً . وهي تعنى أيضاً تعبئة العمل الضرورى وسلطات نظم الحكومة ، مركزية وإقليمية . والنتيجة الواضحة هي أن الحواجر الدستورية التي تعترض سلطان الأجزاء المتنوعة للحكومة تصبح غير صالحة للعمل . ويصدق هذا بالطبع على عالم مدعور بواسطة الحروب الماضية ومدعور من الحروب الجديدة . ولا يمكن لبلد أن تنتظر من ناحية الدفاع حتى تعلن الحرب . فهي يجب أن تكون دائماً مستعدة لدفع احتمالات الحرب وكسبها إن هي أتت فعلاً وهذا يعنى القدرة على تعبئة الموارد الصناعية للبلد وعلى استخدام المعرفة العلمية عند الأمانة في واجب الدفاع « فكل شيء من مقررات الطبيعة التي تعلم في المدارس إلى المحافظة على الموارد الطبيعية وصيانة الاقتصاد يؤثر في إمكان اشمال الحرب » .

وإن تشريع البرنامج الجديد للرئيس روزفلت وموقف المحكمة العليا من ذلك البرنامج يدلان بوضوح على التطور السريع للركزية . وقد أبتكرت سياسة البرنامج الجديد القائمة على توسيع إختصاصات الحكومة المركزية كوسيلة جديدة لمحاربة الطارىء القومى الجديد المتمثل فى الكساد . وإن العالم اليوم مذعور من خطر الكساد ذعره من خطر الحرب وهذا يؤكد الاعتراف بالحاجة إلى إعادة وضع السلطات فى ميزان جديد دون استبعاد أجهزة الحكم المحلية القوية . ويقول لبسون Lipson « إنه منذ سياسة البرنامج الجديد قد تغير الموقف تغيراً هاماً . فالملاقات بين الحكومة الفدرالية وحكومات الولايات أصبحت أكمل وأوثق . وتأيدت العلاقات الفدرالية المحلية وأصبح التعاون بين السلطات الفدرالية وسلطات الولايات والسلطات المحلية أكثر حدوثاً الآن » ويعزى الكثير من هذا التعاون والاتصال إلى الاستعمال الوفير لوسيلة منح إعتمادات للمساعدة بطريقة مشروطة . وهذه الاعتمادات هى مدفوعات تدفعها الحكومة القومية لحكومات الولايات والادارات المحلية مع خضوعها لشروط معينة لمساعدة وجوه النشاط التى تديرها الولايات وفروعها السياسية . وإذ أن هذه الاعتمادات مشروطة ، فمن التجربة انشائية أن الذى يعطى مالا يجب أن يرى الوفاء بتلك الشروط . وإن الشروط التى تفرضها الحكومة المركزية تتصل بأغراض الخدمة المعنية والمبدأ الذى تقوم عليه ، وبنيان الادارة وإجراءاتها ، واختيار الموظفين وإدارتهم ، وتقديم التقارير والخضوع للفتيش . ومن ثم فإن نظام منح الاعتمادات للمساعدة يقوم أساساً وسطاً بين قيام الحكومة الفدرالية المباشر ببعض وظائف الولايات والادارات المحلية مع ما فى ذلك من معالجة أرتجالية ومستويات متنوعة . ويجعل

ذلك من الممكن تحقيق مستويات قومية مع الابقاء على معظم منافع الادارة قريبا من الشعب» (١).

ولإن جميع البلاد الفدرالية تتحرك الآن نحو نظام إقتصادي وإجتماعي موحد يوازي في إنساعه لإنساع إقليمها جميعه . ولا يمكن لمشكلة واحدة أن تعزل وينظر اليها من وجهة نظر محلية أو يوحد حل محلي لمشكلات محلية « وكما إزدادت كثافة السكان وامت الصناعة تمعد نظام الحياة وتشابكت أجزاؤه تشابكا وثيقا وتراپطت وجوه النشاط في قطاعات متنوعة حتى أن التنظيم المحلي لم يعد كافيا » وإذا كبرت تقابات أصحاب العمل وإتحادات العمال ، وتطورت إلى منظمات على نطاق قومي وأتجت سلما تدبر حدود الولايات ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن تبقى علاقات العمل داخل السلطان المستقل للولايات كما أنه لا يمكن إزاء تقلبات الطبيعة أن تبقى الزراعة خاضعة لتنظيم سلطة الولاية وحدها لما تستلزمه حاجة إلى ضبط الطبيعة . فالسلطة الأوسع والأغنى وهي سلطة الحكومة القومية هي التي تستطيع أن ترضى مشروعات الري الكبرى .

ولكن عامل المركزية العظيم يقوم على التقابل بين موقف الشعب من الحكومة المركزية وحكومة ولاياتهم في الازمان السابقة وفي الوقت الحاضر . ففي الوقت الذي أنشئ فيه الاتحاد الفدرالي في الولايات المتحدة وسويسرا وكندا كانت هنالك إختلافات في القومية ولكن مع مضي الزمن فرضت القومية نفسها على ما كان قائما من إختلافات . وإن المواطنين في الدول الفدرالية أصبحوا يشعرون بأن مصالحهم الأساسية وولاءهم يتبع الأمة ككل أكثر مما يتبع ولاياتهم الخاصة . ومن ثم فانهم لا ينظرون

فقط إلى الحكومة المركزية للعمل من أجل حل مشاكلهم عندما ، تظهر وإنما يزداد الاعتقاد بينهم بأنه يعمل الحكومة المركزية وحده يستطيع حل مشاكلهم حلا مرضيا . وإن جزءاً كبيراً من برنامج الرئيس روزفلت قد حاول أن ينظم بطريقة دائمة أمورا كانت حتى ذلك الوقت من إختصاص الولايات . ولكن كثيرين من الأمريكيين قد عللوا هذا الاغتصاب على أساس أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية لا يمكن أن تحل حلا فعالا إلا بواسطة الحكومة الفدرالية . ولهذا فإن المدرسة القديمة التي كانت تدعو إلى حقوق الولايات قد أخذت في فقدان سيطرتها على الشعب بانتظام . وأخذ يحمل عليها نزعة النظر إلى الحكومة المركزية لحل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ذات الأهمية الكبيرة .

مستقبل الفدرالية :

وإن النتيجة واضحة . فبالك نزعة عامة في جميع الحكومات الفدرالية تلخص في أن الحكومات المركزية قد إزدادت في الأهمية والقوة على حساب الحكومات الاقليمية . وقد أستنتج بعض الباحثين في السياسة من هذه النزعة أن الحكومة الفدرالية لا تمثل سوى مرحلة وسطى في التطور السياسي في الدولة الحديثة . فيقول ساي سايت « إن الدوا ، تتحرك إلى الأمام من التحالف إلى الاتحاد الكوفدرالى ، ومن الاتحاد الكوفدرالى إلى الاتحاد الفدرالى ، ومن الاتحاد الفدرالى إلى الاتحاد الكامل ، أى من أشكال أدنى إلى أشكال أعلى . ولهذا فقد تعتبر هذه الأشكال المتعاقبة كسلالة يولوجية » ^(١) ويرى ولوبى Willoughby أنه « إذا ما اتخذت هذه الخطوة (تكوين اتحاد فدرالى) ، فانه يتطور مباشرة

نمو منتظم لروح القومية ، وأستجابه لحاجات يحس بها في الواقع ، يبدو تطور متزايد بشكل مطلق ونبي لسلطات الحكومة المركزية إذا ما قوبلت بسلطات الولايات . ويظهر هذا بصورة واضحة مما يمكن معها أن يقال إنه من المحظه التى يؤخذ فيها بنظام الحكومة المتعددة ، تنشأ نزعة إلى بذل الجهود للتخلص من نتائج القرار الذى يتخذ ^(١) ويرى لبسون Lipson أنها نتيجة لا مفر منها « إن الأناط القديمة للاستقلال — سواء فى شكل الاستقلال المحلى فى ظل نظام موحد أو فى ظل حقوق الولايات فى اتحاد فدرالى — قد حكم عليها بالتحلل فى الأحاضر المحلة التى تنطوى عليها سياسة القرن العشرين وإقتصاده وفنه التكنولوجى . وإن جميع القوى العظيمة الدافعة فى المجتمع الحديث تجتمع من الناحية العملية فى اتجاه مركزى » ^(٢) وإن قواد الفدرالية يعلنون فوق ذلك أن التخطيط الاقتصادى المتكامل والفدرالية الحقنة متناقضان . فالإقتصاد المخطط قومى فى صفته وهو تعبير عن الوحدة على حين أن الفدرالية تقوم على التقسيم والتوقع .

ولكن هوير لا يقبل الرأى القائل بأن الحكومة الفدرالية ليست أكثر من مرحلة نحو الحكومة الموحدة . فهو يقول « إن هذا الرأى نبوءة وليس حكمة تاريخيا . وذلك لأنه حتى الآن لم تصبح أية حكومة فدرالية حكومة موحدة وهو يعترف بأن الحرب والإكساد الاقتصادى هما عدوان من أعداء الحكومة الفدرالية ، وإن هما حدثا كثيرا فأنهما » من المؤكد أن يحولا الحكومات الفدرالية إلى حكومات موحدة « أما فيما يتصل بالحدومات الإجماعية فإنه يقول إنها تنزع إلى نفس الهدف . ولكنه يقول أيضا إن النمو فى سلطات الحكومات المركزية هو نزعة واحدة فقط « فهناك نزعة أخرى على الأقل

1. W. F. Willoughby. The Government of Modern States P. 187.

2. Lipson : The Great Issues of Politics P.P. 315 - 6.

يجب ملاحظاتها . فلم تكن الحكومات العامة وحدها هي التي نمت في القوة إذ أن الحكومات العامة قد توسعت أيضا . ففى جميع الاتحادات الفدرالية تقوم الأقاليم الآن بوظائف لم تقيم بها مطلقا عند تكوين الاتحادات الفدرالية أو كانت تقوم بها بدرجة أقل مما هي عليه الآن » وهو يضيف قائلا إن هذا عنصر من نزعة « يمكن التعبير بصفة عامة بالتقول إنه كان هنالك ازدياد قوى في الاحساس بالأهمية ، وفي الوعي والشعور بالذات من جانب الحكومات الإقليمية . ولقد سار هذا جنبا إلى جنب مع النمو في أهمية الحكومات العامة وقد تأثر به » وقد دعا هذا إلى الشعور بالظلم عند الحكومات الإقليمية ، إذ تأثر مركزها بهذه النزعة نحو التركيز » ولقد أحست في بعض الأحيان بأنها عوملت بطريقة غير عادلة بواسطة الحكومات العامة حتى أنها تحدثت عن الاستقالة من الاتحاد الفدرالى . وإن حركة الانفصال في ولاية أستراليا الغربية كانت مثالا لذلك » ويؤكد هوير أن الأسباب التي دفعت أصلا الولايات المستقلة — وهي وحدة الدولة مع انفصال الوحدات — لأن يكونوا الاتحاد الفدرالى وليس الاتحاد الموحد لم تنوقف عن العمل . وحقيقة أنه لا يشعر كل إقليم في النظام الفدرالى بالرغبة في الاستقلال بنفس الدرجة . « ولكن في كل اتحاد فدرالى تشعر أقاليم قليلة به شعورا قويا حتى أنه لا تقوم بمحاولة لفرض التجانس دون التهديد بإمكان تخطيم الاتحاد إلى قطع » ويستنتج هوير من هذا أن مصير الحكم الفدرالى ليس قصيرا بالدرجة التي يقترحها أوائلك الذين يركزون تركيزا كليا على نزعة الحكومة العامة إلى الازدياد على حساب الأقاليم . فالحكومة الفدرالية لا تزال مرغوبة بواسطة بعض الأقاليم في جميع الاتحادات الفدرالية . وليس هنالك دليل نهائى على أن الحكومة الفدرالية لن تكون أكثر من مرحلة في التطور الحكومة الموحدة » .

ويلاحظ كندى Kennedy الذى ينظر نظرة أكثر تحمرا إلى مستلزمات الدستور الفدرالى « أن المسائل الحقيقية التى يجب تقريرها مجردة من كل النظريات هى « هل الحكومات القومية والاقليمية مرتبطة الواحدة بالأخرى كحكومة أساسية والثانية مندوبة ؟ وما هى الطبيعة الحقيقية والدقيقة للسلطة التى تمارسها داخل دوائرها ؟ إن الحكومات الاقليمية لها مركز قانونى وشخصية معنوية . ولها سلطات كاملة تشريعية وتنفيذية . وإن مواد الدستور الخاص بمشروع توزيع السلطات لا يستطيع تغييرها من جانب واحد . وفى كل بلد فدرالى يتوافر التزويد بمحكمة فدرالية تمثل فى المحكمة العليا لاعطاء التفصيرات النهائية للدستور . وهذا هو لب الموضوع كله » .

ولم تفقد الشعوب والبلاد الايمان بالفدرالية حتى الآن فعلى حين أن الدول الفدرالية قد أظهرت علامات توحيد أوثق ، فإن الدول الموحدة تتبع دساتير فدرالية ويتبنأ كثير من الكتاب بتوحيد أكثر لدول — هى فى الوقت الحاضر مستقلة — على أساس فدرالى . وفى الواقع أن المبدأ الفدرالى قد أضاف مساهمة هامة فى حل السياسة العالمية . وإن الفدرالية بالتوفيق بين مطالب الاستقلال المحلى ومطالب الوحدة القومية تمهد الطريق أمام حل المنازعات بين الولايات وحتى ممجوب عظيم بالحكومة الموحدة مثل ولوى Willoughby يقرر أنه ينبغي « ألا نفلت أعيننا عن الخدمة العظيمة التى قدمها تطور فكرة الحكومة المتعددة فى الماضى ولا يزال يقدمها فى الربط تحت حكومة مشتركة بين شعوب تتوافق مصالحها السياسية ولكنها لأسباب عاطفية غير راغبة كلية فى أن تتنازل عن استقلالها السياسى » وإن الحكومة الفدرالية كما يقول هوير لا تمثل التعدد وحده .

« فهي تمثل التعدد في الوحدة . وإنها تستطيع أن توفر الوحدة حيث تكون هناك حاجة إلى الوحدة ، ولكنها تستطيع أيضا أن تكفل التنوع والاستقلال في أمور حيث الوحدة والتجانس لا يكونان أمرا جوهريا » وإن هذا المران في الحكم الذاتي ، كما يقول « يبلغ في قيمته درجة تجعله جديرا بالثمن الذي يستلزمه » .

انصل إشاع

القومية والدولة القومية

(١) منشأ الدول القومية :

١ — أهمية القومية : إن القومية هي أقوى عامل مؤثر في الحقل السياسي في وقتنا الحاضر . فلقد كانت في القرن التاسع عشر أشبه ماتكون بدين إذ عم الايمان بها ولم يرفع صوته ضد الايمان بها سوى عدد يعد على الأصابع من المفكرين في مقدمتهم لوردا كتون ، أما في القرن العشرين ، فقد أخذ المؤيدون لها يبالغون في الدفاع عنها خاصة في آسيا وأفريقيا ، كما أخذ المعارضون لها يبالغون في تصوير أخطارها على بنيان الحضارة ذاته خاصة في الغرب . ومن الطريف أن الأحرار من المفكرين في القرن التاسع عشر مثل جون ستوارت مل قد رحبوا بفكرة القومية كأساس للتنظيم القومي والدولي ، على حين أن الأحرار من المفكرين في القرن العشرين من أمثال هارولد لاسكي وبرتراند رسل هاجوها كاميل من عوامل الانفصال والمعاد بين الأمم .

٢ — الأمة والدولة القومية : إن الاصطلاحين « الأمة » « والدولة »

يستعملان استعمالا مترادفا ، فكل منهما يستعمل في المعنى الذي يستعمل فيه الآخر ، كما يظهر من ألفاظ مثل «عصبة الأمم» و« الأمم المتحدة» و«قانون الأمم» . وفي الواقع أن عصبة الأمم « لم تكن سوى «عصبة دول» لأنها كانت تمثل الدول كدول وليس كأمم أو شعوب . وكذلك « الأمم المتحدة ليست سوى منظمة للدول تدخلها مختارة وتخرج منها مختارة ، وليس فيها أى

تمثيل للأمم كأمم أو شعوب . و « قانون الأمم » يمثل التنظيم الدولى وليس تنظيم الشعوب . ولكن الاصطلاحين اتخذنا معانى ومتضمنات مختلفة فى المؤلفات العلمية . فصطلح « الأمة » يوجه الاهتمام إلى أولئك الأشخاص الذين يؤلفون المجتمع السياسى ، على حين أن « الدولة » تشير إلى السلطة ذات السيادة التى يدينون لها بالولاء . والتى تمسك بزمام الحكم والسيطرة فى الاقليم الذى يقطعونه . فالأمة قد يكون لها حكومة مشتركة فى الحاضر ، ولكن فكرة قيام حكومة مشتركة كان أعضاء الأمة يعيشون فى ظلها فى الماضى أو يتطلعون إلى تحقيقها فى المستقبل فكرة كافية أيضا لخلق شعور القومية . ويصدق هذا على موقف الأمة العربية فى الوقت الحاضر ، فأعضاؤها يذكرون الأمس الذى الذى كانوا فيه يستقلون بظل حكومة عامة واحدة ، ويتربعون العند الذى سيعيشون فيه تحت لواء حكومة عامة واحدة ، وتجتمع ذكرى الأمس وأمل العند فى تركة الشعور القومى العربى بين المحيط والخليج وإلى جانب هذا فان الأمة تدل على الجماعة البشرية التى لها :

(أ) إقليم يكاد يكون محددًا .

(ب) حجم معين من أعضائها من الأفراد ، واتصال وثيق بينهم جميعًا .

(ج) بعض الخصائص مثل اللغة المشتركة والثقافة والتقاليد غير ذلك مما يميز الأمة عن غيرها من الأمم والجماعات غير القومية .

(د) بعض المصالح المشتركة بين الأعضاء من الأفراد .

(هـ) ودرجة معينة من الشعور المشترك أو الإرادة . وعندما تستطيع مثل هذه الجماعة أن تكفل لنفسها حكومة مشتركة خاصة بها ، فإنها تعرف بالدولة القومية .

٣ - التمييز بين الأمة والدولة : لقد أصبحت نظرية أمة واحدة ودولة واحدة أو انشاء الدول على مبدأ تقرير المصير السياسة العملية بعد الحرب العالمية الأولى ، إذ أنشئت دول قومية وأخذ الاصطلاحان « الأمة » و « الدولة » يعتبران مترادفين . ولكننا لا نستطيع أن نرادف بين « الأمة » و « الدولة » فالدولة هي شعب منظم تنظيما قانونيا داخل إقليم معين ، على حين أن الأمة هي شعب مرتبط بعضه البعض إرتباطا سيكلوجيا نفسيا ، وله إرادة مشتركة لأن يعيش سويا في المستقبل .

فبجرد تنظيم شعب في ظل حكومة واحدة لا يجعل منهم أمة . فامبراطورية النمسا والمجر ، قبل الحرب العظمى الأولى كانت دولة ولكنها لم تكن أمة . فلم يكن هنالك سوى الروابط السياسية التي يمكن لها أن تربط شعوبها المتنوعة الأجناس . وذلك لأن السيادة هي الخاصية الجوهرية للدولة ، على حين أن الشعب يمكن له أن يستمر كأمة حتى إذا لم يحتفظ بصفة السيادة . فألمانيا واليابان لم يسترا كدول عند وقف الحرب في سنة ١٩٤٥ مع أن الامان واليابانيين ظلوا أما بين الأمم . وكانت بولندا وفنلندا أما قبل الحرب العظمى الأولى ولو أنهما لم يكونا في ذلك الوقت دولا . فاصطلاح « الأمة » يعنى الوعى بالوحدة القومية تستعنه المشاعر السكلوجية والروحية . فهو إذن « ذاتى » على حين أن اصطلاح الدولة « موضوعى وسياسى » .

ويجب من ذلك أن تذكر أنه منذ سنة ١٩٢٠ ساد الاتجاه نحو المعادلة

بين الأمة والدولة . فالنظرية هي أن كل أمة ينبغي أن تكون دولة كل أمة اليوم منظمة في دولة خاصة بها . واشتد إصرار الأمم الباقية دون اشتغالها في دول على بلوغ مرتبة الاستقلال والسيادة في دولة خاصة بكل منها . وإن مبدأ تحول كل أمة إلى دولة واحدة قد أيد ثورة الأمم المستعمرة أو التابعة وقد أعلن هذا المبدأ في القرن العشرين الرئيس ولسون وعرف باسم حق الأمم في تقرير مصيرها ، وأكد ذلك ميثاق الأطلنطي ، ولا شك في أن الدولة التي تشمل على أمة واحدة لها مزايا محسوسة تفوق مزايا الدولة المؤلفة من أمم عديدة . ولكن لا يمكن أن ننكر أن وجود دول قومية كثيرة سيضيف إلى التعقيدات الدولية التي تنشأ عن المنافسات المتبادلة بين الدول والتي تزعج سلام العالم . فالورد آتون قد ذهب إلى أن اجتماع أمم مختلفة شرط ضروري للحياة المتمدينة الخارجية كما كان اجتماع الأفراد لتكوين مجتمع شرطا ضروريا للحياة المتمدينة الداخلية .

٤ — نشأة دول المدينة : إن جميع الدول المهمة في العالم اليوم دول قومية ومع ذلك فقد استغرق تطورها إلى أن بلغت مثل هذا التنظيم السياسي زمنا طويلا . ففي المصور الأولى كان الناس يعيشون في جماعات صغيرة . وقد أدرك الناس مع تقدم الحضارة المادية المنافع التي يمكن الحصول عليها من توسيع نظام قانوني واقتصادي مشترك ، وكونوا أنفسهم في جماعات سياسية أكثر اتساعا . ولكن العون المتبادل والتعاون الاختياري وحدهما قلما كانا من القوة بدرجة تكفي لنشأة أية دولة منظمة تنظيما حسنا . فخطر الغزو والرغبة في الحصول على السيطرة على الجماعات الأخرى قد قاما بتأثير قوى في تكوين الدول ويمكن لنا أن تبين تلك الظاهرة من دراستنا لكتاب

« الطبيعة والسياسة » من تأليف الكاتب السياسى الانجليزى والتر باجوت .
فنحن فى بدء العهد التاريخى تقابل دولة المدينة فى شمال الهند والصين ومصر
وسومر واليونان وروما . إذ كان فى جميع هذه البلاد عدد من دول المدينة
المستقلة ، وتتألف كل منها من مدينة مع بضعة أميال من القرى الزراعية التابعة
لها ومن الزراعة حولها . ولكن سرعان ما اجتاز الناس فى جميع هذه الأماكن
— ماعدا اليونان — مرحلة دولة المدينة عن طريق الائتلاف فى ممالك
وأباطوريات . وإن نشوء كثير من دول المدينة فى اليونان على جزر
أو أجزاء جبلية يفسر إلى حد ما عدم شيوع منظمات سياسية أكبر فى
بلاد اليونان .

• دول المدينة اليونانية : لقد كانت دول المدينة عند اليونان صغيرة فى
الحجم ، وكان يقصد بها أن تكون كبيرة كبرا كافيا لأن تصبح مكتفية بنفسها
اكتفاء ذاتيا ، ولكن فى الوقت نفسه صغيرة صفرا كافيا لأن توفر المجال
لكل مواطن ليعرف زملاءه من المواطنين وليشارك فى الادارة الفعالة للدولة .
وإن العدد الكلى للذكور البالغين فى إقليم « أتিকা » فى القرن الخامس قبل
الميلاد كان يقرب من ١١٩.٠٠٠ ، يبلغ المواطنون منهم على الأكثر أربعين
ألفا . ومن ثم فإن أغلبية الناس الذين كانوا يقطنون دولة المدينة المشهورة فى
أثينا كانت مكونة من الأرقاء . ولقد أراح الأرقاء المواطنين من عناء
العمل اليدوى ، كما أن نظام دفع الأجر أداء على الواجبات العامة مثل العمل
فى هيئات المحلفين والمضوية فى المجالس الشعبية قد مكّنهم من أن يساهموا
ينصيب فعال فى السياسة . وقدّر أن عدداً يبلغ ١٩.٠٠٠ موظف عام بجانب
الستة آلاف محلف كانوا ينتخبون بالقرعة كل عام فى أثينا .

٦ - الامبراطورية الرومانية : ولاشك أن مثل هذا النظام من الحكم قد قوى الاحساس بالوحدة في المجتمع . ومع ذلك فقد بقيت السياسة في دولة المدينة الرومانية وقفا على الأقلية المفضلة . ولكن الفلاحين الرومانيين بما أوتوا من إحساس قوى بالنظام حاربوا تحت زعامة الطبقة الحاكمة وفتحوا أولا أجزاء إيطاليا المختلفة ، وبعدئذ فتحوا أجزاء أكبرا من قارات أوروبا وإفريقيا وآسيا . وإن الأثينيين أيضا حصلوا على إمبراطورية ، ولكنهم سيطروا على رعاياهم الذين كانوا أيضا من اليونانيين بروح من الأثانية المدينة . فهم لم يفتسموا أبدا سلطتهم السياسية معهم . ولكن الرومانيين وسعوا بالتدريج وباستمرار المواطنة الرومانية . وعلى هذا النحو ، أصبح جميع السكان الأحرار في إيطاليا سنة ٨٩ قبل الميلاد مواطنين رومانيين ، وشملت المواطنة في سنة ٢١٢ ميلادية جميع الأحرار في الامبراطورية . ولكن عجز الرومان عن أن يكتشفوا نظام الحكومة النيابية ، ولم تستطع جبهة المواطنين الرومانيين الواسعة أن تمارس أية وقاية على الحكومة . وتحولت الجمهورية إلى أمبراطورية رومانية تولى حكمها مستبد مطلق .

٧ - اسباب افتقاد القومية في العالم القديم : أستطاع اليونانيون — وهم منقسمون إلى دول كثيرة — أن يدركوا أنهم متميزون عن جيرانهم في الثقافة وطريقة الحياة ، ولكن هذا الاحساس بالتمييز لم يولد أبدا شعورا بالقومية بينهم فهم لم يستطيعوا أن يتحدوا حق في وجه أخطر أنواع الخطر . أما الجماعات التي تنسب إلى أجناس أخرى — مثل الميديين والفرس والمصريين والفينيقيين والغاليين الذين أستمتعوا بحياة سياسة — مستقلة — قبل خضوعهم لروما — فقد كان لها نوع من التنظيم السياسي المفكك بعض الشيء ، حتى

أنها لم تبلغ مرتبة «الأمم» بالمعنى الحديث لمصطلح «الأمة». فنظام المواصلات لم يكن متقدما كما هو الآن ، كما أن تخلف الفن الاقتصادى قد جعل من الصعب إة حة التعليم لجميع طبقات المواطنين . فوسائل المواصلات السهلة وإنتشار التعليم فى جميع طبقات المجتمع لا غنى عنهما لنمو الشعور القومى .

٨ - **افتقاد الشعور القومى فى العصور الوسطى:** لقد دمرت الامبراطورية الرومانية فى القرن الخامس بعد الميلاد ، ولكن العالمية التى أمتازت بها الامبراطورية الرومانية ظلت غير منقوصة خلال العصور الوسطى . فدول غربى أوروبا كانت خاضعة للسلطة الثنائية التى كان يباشرها البابا والامبراطور الرومانى المقدس ، وإن سيادة البناء الاجتماعى المتشابه وإستعمال اللغة اللاتينية للأغراض القانونية والثقافية والادارية فى جميع البلاد الأوروبية قد أكد التشابه أكثر مما أكد التنوع فى الحياة السياسية فى الدول المختلفة . فنظام الاقطاع بما له من علاقة تعاقدية بين اللورد السيد وأتباعه قد ساد فى كل مكان . وفوق ذلك ، فاهتمام عامه الشعب قد تركز فى حياة قريتهم أو على الأكثر فى مقاطعتهم أو منطقتهم . فالنظرة إلى الحياة كانت من المحلية بدرجة كبيرة حتى أصبحت فكره الأمة بعيدة عن عقلم .

٩ - **توكيز السلطة:** وكانت العوامل الرئيسية التى أدت إلى تنمية الاحساس بالأمة والقومية تقوم على السلطة المتزايدة للحكومة المركزية وتطور قانون «الأرض» أو الاقليم بدلا من قانون «الأشخاص» . فمع تقدم العصور الوسطى حلت العلاقة الاقليمية محل العلاقة الشخصية القائمة بين الرئيس القبلى والقبيلة . وتحولت الجماعات الشخصية مثل «مجموعة المائة» فى إنجلترا إلى إلى أقسام جغرافية .

١٠ - أسباب نشوء القومية : إن إحلال الأدب الدارج محل اللغة اللاتينية في القرن الخامس عشر والسادس عشر قد أدى إلى تأكيد الاحساس بالقومية . وإن التنافس بين التجار الذين يتكلمون لغات مختلفة كان وسيلة قوية في تنمية الوعي القومي . وأتت إقامة حكومة مركزية قد هيأ الأمن للتجار وجاهيز عامة الشعب ضد الحكم المرغم الذي كان يمارسه لوردات الاقطاع . ولم تكن الدولة المركزية من نتائج الشعور القومي ، ولكنها خلقت شعوراً جماعياً بين عدد كبير من الشعب وذلك بفرضها نظاماً قانونية واحداً متشابهاً في البلدان وبماصرة المصالح الاقتصادية للجماعة ضد الجماعات المماثلة الأخرى ولكن القومية لم تكن لتستطيع أن تنمو طالما كانت منظمة على أساس عالمي . فجعل الإصلاح البروتستانتي تنظيم الكنيسة قومياً في طابعه وعق الاحساس بالقومية . وقد نشأت في القرن السادس عشر دولاً متكاملة أوثق التكامل على أسس قومية في إنجلترا وفرنسا وأسبانيا . ومع ذلك فإن هذه العملية قد تأخرت في ألمانيا وإيطاليا بتأثير الامبراطورية الرومانية المقدسة . وأخذت . قاعدة الدولة القومية تنسج في إنجلترا في القرن السابع عشر بعد الحرب الأهلية والثورة المجيدة ، كما أخذت قاعدتها تنسج في قارة أوروبا في القرن التاسع عشر . وكانت الدولة عند بدء العصر الحديث تعتبر ملكاً واصله خاصة للملك ، وليس للأفراد العاديين سوى نصيب صغير ، بل ليس لهم نصيب على الإطلاق ولكن أخذت نسبة كبيرة من السكان بالتدرج تشارك مشاركة فعالة في السياسة . ولم ينظر إلى المواطنين العاديين كعلاك مساهمين ومتساوين في الدولة إلا بعد الثورة الفرنسية . وإن فكرة الدولة القومية قد كملت ونمت فقط حين نظمت الجماعة المرتبطة برباط الشعوب والقوى المشتركة

تنظيماً سياسياً كدولة حديثة شعبية .

١١ - الدور الذي لعبته الثورات القومية إن الثورة الفرنسية قد حولت الحكومة الأوتوقراطية في فرنسا إلى ديمقراطية شعبية ، وبذلك خلقت الموقف المناسب لبقطة الاحساس بالقومية . وقد ازداد الشعور القومي من أثر هجمات الحكام المتبدين في البلاد المجاورة على فرنسا . كما أنه عندما أستقل نابليون بالسلطة المطلقة وبدأ تغيير حدود الدول بطريقة تحكيمه ، ثارت الروح القومية في البلاد المضطهدة ضد فرنسا . فنشوء الروح القومي في ألمانيا وأسبانيا كان أهم سبب في سقوط نابليون . ولكن مؤتمر فيينا الذي أجمع في ١٨١٤ - ١٨١٥ قاوم روح القومية فلقد كان وجود الامبراطورية النمساوية نفسها - تشمل على المايجار في المجر والسلاف الجنوبيين في «اليريا» والسلاف الشماليين أو التشيك في بوهيميا ، والبولنديين في غاليسيا والايطاليين في لومبارديا والبندقية - إنكار قويا لمبدأ القومية . وكانت الامبراطورية النمانية مشابهة لحالة الامبراطورية النمساوية ، إذ كانت تشمل على ست قوميات مسيحية ، كما كانت تشبه في ذلك الامبراطورية الروسية التي استوت على فلندا وجزء من بولندا في مؤتمر فيينا . وأضيفت بلجيكا إلى هولندا بواسطة نفس المؤتمر وقسمت إيطاليا إلى عشر ولايات منفصلة وقسمت ألمانيا إلى ثمانية وثلاثين ولاية ذات سيادة .

اعلان حق تقرير المصير: ولكن لم يكن في مدور الدبلوماسيين أن يقاوموا على الدوام روح القومية . ففي سنة ١٨٣٠ أعلنت بلجيكا استقلالها عن هولندا وفي سنة ١٨٣٢ أقيمت دولة قومية في اليونان . وفي سنة ١٨٧٠ أصبحت ألمانيا وإيطاليا موحدين ، وأقيمت دولتان قوميتان في هاتين

البلدين . ونتيجة لمؤتمر برلين في سنة ١٨٧٨ تحررت الصرب ومونتنبجرو ورومانيا من السيطرة التركية . وفي سنة ١٩٠٨ أصبحت بلغاريا مستقلة . وفي كل حالة من هذه الحالات ، كان هنالك إصرار على أن سيطرة أمة على أمة أخرى ليس مناسبا من الوجهة السياسية ، كما أنه ظلم وخطأ من الوجهة الأخلاقية . ولقد سادت الفكرة في القرن التاسع عشر من أن الدولة المكونة من قوميات مختلفة دولة مختلطة لا يوجد لاستمرارها عذر من الأعذار .

القومية في سنة ١٩١٨ - ١٩٣٩ : ولقد وجدت القومية إعترافاً أكمل من ذي قبل في معاهدات باريس (١٩١٩ - ١٩٢٠) . إذ نادى القوميات التي كانت خاضعة لأسرة هابسبرج في النمسا ، ورومانوف في روسيا ، وهو هنزولرن في بروسيا والأتراك العثمانيين — بحق تقرير المصير . فنشأ من ممتلكات القيصر الدول القومية الأربع : فنلندا وأستونيا ، ولافيا وليتوانيا . وأصبحت بولندا دولة مرة ثانية بعد أن مسح وجودها من خارطة أوروبا منذ ١٢٥ سنة . وتكونت من ممتلكات الهابسبرج ثلاث دول أخرى — تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا والمجر . وكسب الشعب الأيرلندي مرتبة الدومنيون بعد عهد من التبعية استمر حوالى الثمانمائة سنة .

مشكلة القوميات التي لم تجد حلا في أوروبا : ولكن التسويات الإقليمية في أوروبا لم تتم حسب مبدأ القومية . ومن ثم كان هنالك حول الثلاثمائة ألف من النموسيين ، وعدد مماثل من السلوفين والسكرات والداماشيين في الأقاليم التي حصلت عليها إيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى . واشتملت بولندا على أكثر من ثلاثة ملايين من الروثينيين وعلى كثير من الروس البيض وأحتوت رومانيا عدداً كبيراً من المجرين والألمان والصربيين . ولهذا كانت مشكلة

القوميات التي لم تجد حلا عاملا من العوامل التي جلبت الحرب العالمية الثانية .

عوامل القومية

وإذا كانت القومية تصلورا ذاتيا ، فما هي الاختبارات الموضوعية التي نستطيع تطبيقها عليها ؟ ما هي الشروط التي يجب أن تتوافر لشعب قبل أن يتحول الحق في بلوغ مرتبة القومية ؟ وإن الاجابة على هذه الأسئلة تتطلب مناقشة عوامل القومية .

لقد ناقش الكتاب في علم السياسة بالتفصيل العوامل التي تكون القومية . ولكنهم جميعا متفقون على أنه لا يعتبر أى عامل من العوامل التي يناقشونها جوهريا بصفة مطلقة ، ولو أنه بدون توفر بعضها على الأقل لا يمكن أن توجد قومية وجودا حقيقيا . وليس هنالك قانون عام يمكن وضعه فيما يتصل بالأهمية النسبية لهذه العوامل المتنوعة . ففي العالم الغربي ، لم يعد الدين عاملا من عوامل القومية منذ وقت طويل . ولكن في الشرق — خاصة في الهند والباكستان — لا يزال عاملا يحسب له حساب . وإذا ما كانت بعض عوامل القومية ضعيفة في بلد معين ، فمن الضروري أن تقوى عوامل أخرى إن كان للقومية أن تعيش .

١ — الوحدة الجغرافية : لا شك في أن الاقليم المحدد بمحدود طبيعية أو الوحدة الجغرافية والذي يوصف عادة باسم «أرض الوطن» هو رابطة قوية في تكوين القومية . وأستمرارها وحيثما لا يوجد وطن قومي أو أمل في الحصول على وطن قومي ، فإنه من الصعب أكتساب روح القومية وتنميتها ، فالحدود الطبيعية تلعب على هذا النحو دورا هاما جدا في تطور القومية وأستمرارها .
وحيث يحاول الأجنبي حرمان بلد منها فإن النتيجة تكون الحرب .

وإن الحدود الجغرافية المتميزة طبيعياً لمى عامل مساعد عظيم فى خلق القومية وذلك لأسباب متعددة . ففى المكان (الأول) نلاحظ أن الجغرافيا والمناخ لها تأثير معين على الشعب من الناحية الحلقية والبدنية ، فهما ينزعان إلى خلق صفات بدنية وعقلية وسيكولوجية عامة مشتركة ، وبهذا يساعدان التعاون والتفاهم المتبادل بين الشعب . ولقد أكتشف أنه حتى شكل الرأس عند المهاجرين إلى الولايات المتحدة يخضع لتغيير غامض أثناء جيل أو جيلين .

وفى المكان (الثانى) نلاحظ أن المواطن الانسانية محدودة وأن الوطن القومى فى هذه المرحلة من مراحل تطور الانسانية يبدو أنه أنسب وحدة جغرافية لتحريك مشاعر الانسان وأنفعالاته القوية . فقد كانت هذه المشاعر والافعالات يوماً ما وقفاً على القرية أو الأسرة التى ينسب إليها الفرد ، ولكن ضروب الولاء الضيقة فى البلاد المتقدمة أخذت تنحسر ويأخذ مكانها الولاء القومى ، فمن اليسير أن يتعاطف المواطن مع أبناء وطنه ويتصور آلامهم وآمالهم ، ولم يبلغ الانسان بعد من عمق المواطن ومن قوة الخيال مما يجعله يتعاطف مع المواطنين فى العالم بأجمعه . ويمتاز كتاب « جراهام ولامس » عن « الطبيعة البشرية فى السياسة » بتحليل رائع لسيكولوجية الانسان على النطاق القومى والعالمى .

والسبب (الثالث) لتأكيد أهمية الأقليم المحدد طبيعياً كاملاً هام من عوامل القومية هو أن الكائنات البشرية تشارك الحيوانات حب أوطانها . فهناك تعلق غريزى من جانب كل كائن بشرى بالأرض التى ولد فيها . ويصف مازنى ، وهو الأب الروحى للقومية الحديثة ذلك التعلق بقوله : « إن بلدنا هو بيتنا ، وهى المنزل الذى أعطاه الله لنا ، واضحاً هنالك أسرة عديدة تحبنا

ونحبها - أسرة تتعاطف معها وتفهمها بأسرع ما تعاطف مع غيرها أو تفهمه
وأنها من إقامتها في بقعة معينة ، ومن الطبيعة المتجانسة لئلا تهاجرها ، مهياة لفرع
خاص من النشاط .

ولكن على حين أن الاعتبار المذكورة تثبت أهمية الوطن القومي ،
إلا أن هنالك من المفكرين من يرى أن تقسيم العالم تقسيما صارما على أساس
من المساحات المحددة بحدود طبيعية سوف يؤدي إلى الصراع والحرب المستمرة
ويذهب « هيز » في تقديمه للرأى الذى يقرر أن الجغرافيا تخلق القومية إلى
أن فكرة الحدود الطبيعية بين القوميات أسطورة من الأساطير . ولكن الأمر
هنا لا يقتصر على الفهم الضيق للحدود الطبيعية ، وإنما يهتد أن نشير إلى أن
« الأرض » و « حب الأرض » لا شك من أنه يوحد بين الناس ويربط
بعضهم ببعض ، ومن ثم فكلاما تهيات الفرص أمام المواطنين للرحلة والسفر
ومعرفة أرجاء الوطن ، كلما قويت عاطفة القومية .

ولقد تهيا للأمة العربية وحدة جغرافيا . فالظاهر الطبيعية من جبال وهضاب
وسهول مشتركة ، ولا يفصلها بعضها عن البعض الآخر فواصل طبيعية فائزها
الأسبوى متصل بالجزء الأفريقى عن طريق برزخ السويس ؛

٢ - الوحدة العنصرية : ويذهب بعض الكتاب إلى أن التجانس العنصرى
عامل ساعد فى تكوين القومية وتقويتها ، فأن « زمين » يعطى التجانس
العنصرى أهمية كبيرة فى خلق عاطفة القومية . ولكن ما زبى يذهب من
الناحية الأخرى إلى أن العنصر ليس جوهرى بالنسبة للقومية . ويرى « رينان »
أن « العنصر شئ . يتكون وينحل بنفسه ولا يمكن تطبيقه على السياسة » ويضرب
المثل بسويسرا وكندا على أنهما مثالان لشعب مكون من أصل عنصرى

مختلف عاش سوريا وكون قومية . كما أن الولايات المتحدة قد أثمرت أجيالا عديدة وهي ملتقى عناصر مختلفة ، ويبدو أن العنصر أكثر أهمية في المراحل الأولى من تكوين القومية منه في المراحل المتأخرة . فالولايات المتحدة مع تعدد العناصر التي دخلت في تكوينها قد كانت تعتمد أول الأمر على جماعة عنصرية سائدة أنحدرت من المهاجرين الأوائل وأعطت الطابع المميز للحياة القومية في البلاد ، وهذا ما لعبه العنصر العربي في تكوين القومية العربية في عهد الفتح العربية الأولى وتكوين الدولة العربية والأمة العربية . فلقد كان العرب هم العنصر الغالب الذي أعطى بلاد العرب الممتدة من المحيط إلى الخليج طابعا عربيا الذي يميزها بين الأمم . ولقد أشار الرئيس جمال عبد الناصر إلى هذه الخاصة في معرض حديثه عن العلاقات بين الجمهورية العربية المتحدة ولبنان في دمشق (٢٦ فبراير سنة ١٩٦١) إذ قال دم العرب دم واحد ولا يمكن لعربي أن يتخلى عن أخيه العربي » .

٣ - وحدة الأفكار والمثل أو الثقافة المشتركة : إن وحدة الأفكار والمثل عامل هام حقا في خلق القومية ، فالقومية قبل كل شيء تصور ثقافية وتشتمل وحدة الثقافة على التقاليد والمادات المشتركة ، والتراث والأدب المشترك ، والأدب الشعبي والملاحم والفن المشترك وهي تقوم كذلك على الاشتراك في النظر إلى الحياة وما يميزها من قيم وواجبات ومعنويات . فوحدة الأفكار والمثل تجمع الناس بعضهم إلى بعض وتخلق فيهم « روح الجماعة » التي لا يمكن تفويضها بسهولة .

وقد يكون الأدب القومي والتعليم والثقافة والفن سببا من أسباب القومية وتنبئة من نتائج القومية في الوقت نفسه . وقد قوى الأدب الماطفة القومية

فى بوهيميا والصرب فى التاريخ الحديث . وبمكتنا أن نلاحظ نحن فى الوقت الحاضر أثر الأدب العربى فى إثارة القومية العربية . فالشاعر شوقى والكاتب طه حسين يقرآن فى جميع البلاد العربية ويعملان على تكوين الذوق العربى ، كما أن إحياء الأدب العربى القديم فى القرن التاسع والعشرين قد أيقظ الروح العربية وأكد الوحدة الفكرية التى تسج بين أذهان العرب فى كل مكان .

ويستطيع التعليم القومى أن يلعب دورا كبيرا فى خلق النظرة المشتركة إلى الحياة ووضع المفاهيم المتشابهة بين المواطنين . وهذا ما حدث فى أمريكا وفى ألمانيا النازية . وتوجيه التعليم فى البلاد العربية من أقوى العناصر فى تقوية الشعور بالقومية والوحدة بين أبناء العرب .

أما التاريخ القومى فهو الدعامة التى تبنى عليها القومية وذلك بالاشتراك فى الذكريات وما تأكد من إجماع الماضى وآلامه ويصاحب ذلك من شعور بالتفاخر أو بالأسى . ولعل العرب هم أكثر الشعوب غنى فى تاريخهم الملى بالذكريات التى تجمع بينهم سواء كان ذلك متصلا بما أتوا من أعمال البطولة والامتنياز فى ميادين الثقافة والحضارة أو فى ميادين الصراع والحروب ففتوح الخلفاء والأمويين وحضارة العباسيين وبطولة صلاح الدين كلها قوى روحية تضع الأساس الممكن لبنان القومية فى عصرنا الحاضر .

٤ — وحدة اللغة: وإن أوضح عامل من عوامل القومية هو اللغة . ويعتقد رمزي مؤيد أن اللغة تلعب دورا أكبر من الدور الذى يلعبه العنصر فى تشكيل الأمة . فاللغة المشتركة تساعد الشعب على أن تكون له أفكار مشتركة وعواطف ومقاييس وأخلاقيات وعادات مشتركة كما أنها تعمل على خلق نفسية قومية مشتركة ، وتحفظ لروح القومية فى بقعة وحيوية . وهى بذلك تصبح عاملا

سياسيا ذا تأثير كبير في الحياة القومية . وسبق الفيلسوف الألماني فخته إلى تأكيد أهمية اللغة الألمانية في القومية الألمانية . ونحن هنا نلاحظ أن اللغة العربية جعلت من العرب أمة واحدة ، فحفظت لهم تراثهم وعبرت عن آمالهم وآلامهم . ويكفي أن نداء مصر في سنة ١٩٥٦ الموجه إلى العرب أثناء العدوان الثلاثي قد وجد استجابة مباشرة تردد صداها من المحيط إلى الخليج ، ووقف الشعب العربي ككتلة واحدة أمام المستعمر المعتدى بفعل اللغة المشتركة التي خلقت تجاوبا مشتركا .

• — وحدة الدين : لقد لعب الدين أهمية خاصة في نشأة الأمم أثناء المراحل الأولى من تكوينها . ولكن القوميات في المصور الحديثة قد ازدهرت دون تأكيد على التشابه في المعتقدات والعبادات الدينية . ويصدق هذا على الأمة الأمريكية والأمة العربية مثلا .

٦ — المصلحة الاقتصادية المشتركة : لاشك أن وحدة المصالح لها أثر كبير في المحافظة على القومية . ويظهر ذلك في حالة القومية الاسترالية واليابانية ولكن الاقتصاد وحده لا يكفي لربط شعب وتكوين قومية . فكثيرا ما يضحي الناس بمصالحهم الاقتصادية أثناء الحرب في سبيل القومية .

٧ — الحكومة المشتركة أو الخضوع لحكم مشترك : إن الخضوع لحكومة واحدة منظمة وحازمة يساعد على تكوين القومية . ولقد حدث ذلك في الهند أثناء خضوعها للبريطانيين ، كما حدث ذلك أثناء حكم موسوليني لاطاليا وهنتر لالمانيا . ولكن الحكومة وحدها لا تستطيع أن تخلق القومية . وإن خضوع الاقليم السوري والاقليم المصري لحكومة واحدة تمثل دولة وأمة واحدة قد ظهر أثره في ازدهار القومية العربية قبل الحركة الانفصالية .

٨ — **الام المشترك** : لاشك أن الاشتراك في الآلام يجمع أبناء الشعب ، وبحرك فيهم الاحساس بالقومية فلقد قويت القومية الالمانية بعد غزو نابليون لألمانيا ، وقويت القومية الاسبانية بعد غزو نابليون لها ، وإن الاستعمار الغربي للوطن العربي قد حرك القومية العربية في كل مكان ، ولكن بالرغم من التوحيد الذي يخلق الاطهاد ، فانه قد يؤدي الى خلق روح انفصالية ، كما حدث ذلك في الهند . فان مبدأ « فرق تسد » الذي يفرسه المستعمر في البلاد المستعمرة قد ميش طويلا قبل أن يذوى بعد أن تكرهه الروح القومية على الجلاء .

٩ — **الارادة الشعبية** : ليس من اليسير أن نفعل أهمية إرادة الشعب في التعاون وإرادته في أن يكون أمة ويعتبر توينبي إرادة الشعب في أن يكون تامة النصر الأساس في القومية ، كما أن مازيني يعد الارادة الشعبية كذلك هي أساس القومية ويظهر هذا جليا بين العرب ، فهناك اتجاه بين المواطنين العاديين من العرب في كل مكان الى تكوين الأمة الكبرى ، وقد تتوجت هذه الارادة الشعبية بتكوين الجمهورية العربية المتحدة من اندماج سوريا ومصر في دولة واحدة .

وإن هذه الارادة العربية تحاول حتى بعد انفصال سوريا أن تجد السبيل الى الظهور في شكل ما من أشكال الوحدة مثلما حدث في اتفاق الوحدة الثلاثية في ابريل سنة ١٩٦٣ . فهو وإن تمثر في مجال التطبيق إلا أن له دلالة هامة على الارادة الجماهيرية الدافعة في اصرار الى انضواء العرب تحت لواء واحد في دولة معاصرة .

الفصل العاشر

الصهيونية

أعلن الانجليز أن يوم ١٤ مايو سنة ١٩٤٨ سيكون آخر أيام انتدابهم في فلسطين ، أعلن اليهود أن ذلك اليوم سيكون أول أيامهم فيها تحت راية دولتهم الجديدة - دولة اسرائيل - وعجب العالم بأجمه لهذا النبأ ولهذا الحدث ، وعاش العالم بأجمه فترة من الزمن بين تصديقا وتكذيبا ، وذهب الناس في الغرب والشرق يتساءلون ، هل هذا ممكن ؟ أيستطيع اليهود أن ينشئوا لهم دولة بين الدول ؟ وهل بلغت الدول العربية من الضعف درجة تمكن اليهود أن يفرضوا سلطاتهم على اقليم عربي ؟ وتباينت الاجابة في ذلك الوقت على مثل هذه الأسئلة ، فمن الناس من قال إن العرب سيلقون باليهود في قاع البحر ، ومنهم من قال إن اليهود سيلقون بالعرب في جوف الصحراء ، واحتكم الطرفان إلى القوة ، فقامت دولة اسرائيل ، وسجل التاريخ الماصر هذه الحقيقة السياسية غير عابئة بما أهاج في سبيلها من حركة إقليمية في حياة الأفراد والشعوب القرية والبعيدة .

كما أن التاريخ قد بدد بهذا الحدث المفاجيء للعرب والمتنظر عند اليهود فكرة سادت عند مفكرى العالم منذ خراب اورشليم على يد الكلدانيين في سنة ٥٨٦ ق م وخرابها ثانية على يد الرومان في سنة ٧٠ م ومرددها أن الشعب اليهودى عاجز عن أن يترجم نشاطه في مختلف جوانب الحياة إلى دولة ، إذ اشتهر اليهود باتاجهم من النواحي الروحية والعقلية والمالية ، ولكنهم لم

يشتهروا منذ أن غزاهم الرومان وهاجروا من موطنهم بأنهم أهل حرب وتنظيم وسياسة ، وهكذا علق التاريخ بواقعيته تطبيقاً سافراً مما نسج المفكرون حول اليهود في ميدان السياسة الحرب .

ويمكننا أن ندرك مغزى قيام دولة إسرائيل من هذه الوجهة ، إذ نحن عرضنا لرأي رجلين ، أحدهما شرقي ، والآخر غربي عن قدره اليهود في بناء الدول — رغم ما يباعد بين الرجلين من فروق في الزمن والعنصر والثقافة — وهما ابن خلدون العربي الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي ، ووالتر باجت الانجليزي الذي عاش في القرن التاسع عشر . فابن خلدون يشير في مقدمته إلى أنه لم يبق لليهود في زمنه سوى الذلة والمسكنة والاستعباد نتيجة لفقدهم المصيبة التي تقوم عليها الدولة وضرب بهم المثل على القوم الذين يحتفظون بذكرى شرف الآباء وحسبهم دون أن يكون لهم من المصيبة القومية ما يجعل ذلك الشرف والحسب حقيقة تزدهر في ظل الدولة ، وهو يقول في ذلك .

« وقد يكون لبيت شرف أول بالمصيبة والحلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم ويحتلطون بالثمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل المصائب وليسوا منها في شيء لذهاب المصيبة جلة ، وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك ، وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل فانه كان بيت من أعظم بيوت العالم بالمتبث أولاً ، لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل من لدن ابراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم ، ثم بالمصيبة ثانياً ، وما أن اتاهم الله من الملك الذي وعدهم به ، ثم انسلخوا من ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة والمسكنة وكتب عليهم الجلاء في

الأرض واغردوا بالاستعباد للكفر آلافا من السنين، وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم فتجددوا يقولون ، هذا هارونى ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب كالب ، هذا من سبط يهوذا مع ذهاب العصية ورسوخ النبل فيهم منذ أحقاب متطاولة .

ولقد وصل ولتر باجت إلى ما وصل إليه ابن خلدون من أن اليهود قد أضاعوا دولتهم وفشلوا في إعادة بنائها لأن مزايا التقدم التي كسبوها في تطوّرهم لم تتحول إلى مزايا عسكرية . فهو يذكر أن اليهود في تاريخهم تطوّروا تطورا ملحوظا في الفكر الداخلى ، وخاصة من الناحية الدينية إلا أن مزايا حضارتهم استمرت مثلما بدأت دينية ، فلم تتخذ طابعا عسكريا وإذا فئيت دولتهم ، مع أنها تركت تراثا لا ينفى من الجمع بين القدرة على التعبير والحفاظة في الوقت ذاته .

ووالتر باجت في هذا يرى ضرورة توفر مزايا العسكرية عند الأمم لتقوم عليها الدولة كما يرى ابن خلدون توفر مزايا العصبية لتحقيق ذلك فكلاهما يؤكد قصور اليهود في عالم السياسة والحرب ، ويضرب بهما المثل على النقيض بين الشعوب ، فكلاهما يقرن الحرب بالسياسة ، والعصبية بالحكم والتماسك الاجتماعى بنشوء الدولة وازدهارها والتفكك القومى بسقوط الدول وانهارها وفنائها .

فالفكرة التي سادت إذن عن اليهود منذ أن دمر الرومان معبدهم في أورشلیم في سنة ٧٠ م . وقضوا بذلك على ما تبقى لهم من ریاسات دينية هي المعجز الظاهر عن إقامة دولة تضم الشعب اليهودى ، ولم يكن ذلك الرأى في حاجة إلى تأييد من البراهن النظرية ، لأن الواقع كان أوضح شاهد على ذلك فاليهود حين جلاوا عن موطنهم في فلسطين لم يهاجروا إلى مكان واحد ، ويؤلفوا

مجتمعا واحدا وإن قعدوا أركان الدولة الأخرى ، بل تتميز هجرتهم بماليتها ، إذ تفرقوا في جميع أنحاء العالم المتحضر في أوروبا وآسيا وإفريقية ، وبالطبع لم تكن هنالك أمريكا في ذلك الوقت ليهاجروا إليها ، وإلا لما تركوا مثل هذه الفرصة ، فاليهودى الجوال الثانى لم يعرف حدود المسكان فى هجرته ، وأما أن عمرت أمريكا فى العصر الحديث حتى دخل أبوابها ، وأمسك بكلتا يديه بعض المفاتيح الهامة لتلك الأبواب . ولكن اليهود فى تفرقهم فى أنحاء الأرض المعمرة ، لم ينسوا أبدا أنهم يهود ، فلم يندمجوا فى الأقوام الذين عاشوا بينهم ونما احتفظوا بملذتهم ، وانفصال جماعاتهم عن المجتمعات الوطنية التى استقبلتهم لقد أخذ العالم بأسره عليهم هذه الخاصية التى تتنافى والمواطنة الحقة ، ومن ثم كانوا دائما موضع شك واضطهاد أينما ذهبوا بين الأمم أثناء العصور المتعاقبة ، وما أحسفت الظن بهم أمة من الأمم وأحسنت اليهم حقبة من الزمن إلا وعادت تقتص من اسمهم إليها كأقلية غريبة تمحوص على غربتها وإلانياتها ولا تستشعر المشاعر العامة لسائر المواطنين ، ولقد برر مفكروا اليهود وكتابهم هذه الانفصالية التى جبل اليهود عليها فى الأوطان المختلفة بتبريرات اجتماعية سياسية واقتصادية ونفسية ودينية ، ولسكننا نرجى مناقشة تلك الآراء ونكتفى بالاشارة إلى هذه الظاهرة التى فرضها تاريخ اليهود على بنى اسرائيل ، لأنها حجر الزاوية فى محاولة اليهود انشاء دولتهم المعاصرة ، وليس من العسير علينا فى مصر أن نلاحظ العزلة اليهودية رغم أن البلاد الاسلامية كانت من التسامح نحو اليهود حتى أنهم لم يضطروا كما فعلوا بين غير المسلمين فى أغلب مدن أوروبا من أن يمشوا فى « حى خاص مظلم قذر غير صحى » عرف باسم التيتونسية إلى حى اليهود فى روما ، وفى القاهرة لهم حارة ، وفى الاسكندرية لهم حارة

تحمّل اسمهم ، ولقد كان من الممكن أن نأخذ برأى بعض كتاب اليهود يمزون هذه الظواهر الظاهرية الانمالية إلى ما وقع على اليهود من اضهاد الرومان اليونان ودول أوروبا المسيحية الغربية والشرقية ، لولا أننا اطلعنا فى التوراة على ما حدث من مناقشة بين يوسف عليه السلام وبين أبويه وأخوته حين استقبلهم فى مصر اتقاذا لبني اسرائيل من المجاعة الماحقة التى حلت بهم فيوسف عليه السلام فى نصيحة لأهله حاول أن يهيب لهم اقامة بعيدة عن الاختلاط بالمصريين وأن يحتفظ لهم باستقلالهم فى العيش عنهم رغم ما بدا من ترحيب فرعون بهم وكرمه معهم ، وهنا نورد قصة ذلك من التوراة فهى تقول .

« جميع النفوس ليعقوب التى أتت لمصر الخارجة من صلبه ما عدا نساء بنى يعقوب ، جميع النفوس ست وستون نفسا ، وابنا يوسف اللذان ولدا له فى مصر نفسان ، جميع نفوس بيت يعقوب التى جاءت إلى مصر سبعون فأرسل يهوذا أمامه إلى يوسف ليرى الطريق أمامه إلى جاسان ، ثم جاءوا إلى أرض جلسان ، فشد يوسف مركبته وصعد لاستقبال إسرائيل أبيه إلى جاسان ولما ظهر له وقع على عنقه وبكى على عنقه زمنا ، فقال اسرائيل ليوسف أموت الآن بعدما رأيت وجهك أنك حى بمد .

ثم قال يوسف لأخوته وليت أبيه أصعد واخبر فرعون وأقول له اخوتى وبيت أبى الذين فى أرض كنعان جاؤا إلى . والرجال رعاة غنم ، فانهم كانوا أهل مواشى وقد جاؤا بغنمهم وبقرهم وكل ما لهم . فكون إذا دعاكم فرعون وقال ما صناعتهكم أن تقولوا عبيدك أهل مواشى منذ صبا نا إلى الآن نحن وأبانا جميعا . لكي تسكنوا فى أرض جاسان . لأن كل راعى غنم رجس للمصريين .»

(الاصحاح السابع والأربعون)

« فأتى يوسف وأخبر فرعون وقال أبى وأخوتى وغنمهم وبقرم وكل ما لهم جاءوا من أرض كنعان . وهو ذاهم فى أرض جاسان وأخذ من جملة اخوته خمسة رجال وأوقفهم أمام فرعون . فقال فرعون لاختوته ما صناعتكم فقالوا لفرعون مبيدك رعاة غنم نحن وآباؤنا جميعاً . وقالوا لفرعون جئنا لتترب فى الأرض . إذ ليس لغنم عبيدك مرعى . لأن الميعود شديد فى أرض كنعان . فالآن ليسكن عبيدك فى أرض جاسان .

فكلم فرعون يوسف قائلاً ، أبوك وإخواتك جاءوا إليك ، أرض مصر قدماكم فى أفضل الأرض أسكن أباك وإخواتك ، ليسكنوا فى أرض جاسان . وإن علمت أنه يوجد بينهم ذوو قدرة فاجعلهم رؤساء مواش على التالى .

ثم أدخل يوسف يعقوب أباه وأوقفه أمام فرعون . وبارك يعقوب فرعون فقال فرعون ليعقوب . كم هى أيام سنى حياتك . فقال يعقوب لفرعون أيام سنى غربى مائة وثلاثون سنة . قليلة وردية كانت أيام سنى حياتى ولم تبلغ أيام سنى حياة آبائى فى أيام غربتهم . وبارك يعقوب فرعون وخرج من لى فرعون فأسكن يوسف أباه وإخوته وأعطاهم ملكاً وعال فى أرض مصر ، فى أفضل الأرض رعسيس . كما أمر فرعون يوسف أباه وإخوته وكل بيت أبيه بطعام على حسب الأولاد . »

فالانتمالية عند اليهود — كما تبدو من حرص يوسف وأهله على البعد عن أهل مصر — حقيقة فى نفوسهم متأصلة فى ماضيهم ، واقد دفع بهم إلى ذلك ما ظهر بين القوم من تكتل أجماعى منذ نزولهم بأرض كنعان فى فلسطين وأستمر صفة بارزة من صفاتهم يعترون بها رغم تفرقهم ، وينسبونها إلى وحدة الجنس وواحدية الدين واتحاد الثقافة والتقاليد .

وكان من الممكن أن يكونوا مواطنين صالحين في الدول التي عاشوا بين ربوعها لو أنهم أستخدموا مزاياهم الحضارية في خدمة الصالح العام الا أنهم أشتروا بغير ذلك . بل بنقيض ذلك . فالدين اليهودي والأخلاق اليهودية عليهم كيف يؤمنون بأنهم شعب الله المختار ، وكان الله إلههم وحدهم وإن كان أنصاهم بالاجتناس الأخرى جعلهم يدركون فيما بعد الفائدة من أن الله رب العالمين لا رب اليهود وحسب . كما أن أستمسакهم بعبادتهم وإن كان قد أفادهم في الابقاء على ذاتيتهم على مر الأجيال ، إلا إنه كثيراً ما باعد بينهم وبين الشعوب الأخرى التي أستمضافهم . فالشعور المتعصب بامتيازهم الديني والثقافي والصنصري الذي يتضمنه تعليق ابن خلدون إلى جانب عزيتهم وعدم أنصاهم في المجتمعات التي آوتهم جعلهم دائماً موضع عدااء زاد بدوره في بعدم وتزكية الصفات غير الاجتماعية بين أفرادهم ، فهم في المجتمع وليسوا منه ؛ وهم يعيشون فيه ولا ينسبون إليه .

فهذا الموقف الذي وجد اليهود أنفسهم فيه نتيجة لظروفهم التاريخية والدينية والاجتماعية ، من عدااء متجدد وما أثار نخوم في المصور القديمة والحديثة ، هو منبع الحركات المضادة للسامية بين الدول المسيحية ، خاصة دول وسط أوروبا وشرقها ، كما أنه منبع الصهيونية بين اليهود .

فالصهيونية هي رد اليهود في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على ما أصابهم من اضطهاد على أيدي أمباطورية النمسا والمجر والمانيا وفرنسا وروسيا وقصد هنا بالصهيونية « الصهيونية السياسية وهي محاولة حل مشكلة أنعدام الوطن الجغرافي للشعب اليهودي بمخلق موطن لليهود » . فمن الغريب أن القرن التاسع عشر هو القرن الذي أزهرت فيه الحركات التحريرية نتيجة للثورة

الامريكية والثورة الفرنسية . وقد أستفاد اليهود من هذا التحرير الذى سار مع جيوش نابليون . فستطت جدران أحياء اليهود المسماة بالغيثو أولا فى هولندا وبعدئذ فى المانيا وفى النمسا وفى إيطاليا ، وكسب اليهود بهذه المساواة فى الحقوق القانونية مع سائر المواطنين وأخذوا يجاهدون فى أستكمال حقوقهم السياسية والدينية ، ومع ذلك فإن الحقوق التى كسبوها والحرية التى أستمتوا بها فى القرن التاسع عشر لم تكن خالصة من الشوائب ، إذ لم تخل دولة من دول أوروبا الوسطى والشرقية من قيام حركة ضد اليهود تقاوم النفوذ الاقتصادى والسياسى والثقافى الذى حصلوا عليه من أثر إطلاق أيديهم فى نشاط الدولة العام بعد هذا التحرير الشامل ، ولكن اليهود لم يصبروا فى هذه المرة على الاضطهاد مثلما صبر آباؤهم وأجدادهم من قبل مكثفين بالانطواء على أنفسهم فى «الغيثو» أو بالهجرة إلى وطن آخر يحسون فيه بحريات أوسع وأن أفضل ، بل إن الوطنية السياسية التى قويت فى جميع دول أوروبا أثناء القرن التاسع عشر وجعلت كل أمة تصبو إلى الوحدة القومية وإلى السيادة على أفرادها فى حدود دولة مستقلة ، أوجت إلى اليهود بالحل لمشكلتهم المستعصية ، فلقد نادى مفكروهم بوجوب العودة إلى فلسطين حيث يقيمون دولة يهودية من الشعب اليهودى يجحدون فيها الأمن من الاضطهاد المتكرر ، ويتخذون منها مركزا لاقتصادهم وثقافتهم ودينهم ، ميداناً لتنمية شخصيتهم وعبقريتهم القومية ، ووطناً لاعلاء رسالة اليهودى شأنه فى ذلك شأن الألمانى فى المانيا أو الفرنسى فى فرنسا ، أو الانجليزى فى إنجلترا .

وهذه الدعوة التى نادى بها قادة اليهود إلى العودة إلى فلسطين تختلف عن غيرها من الدعوات السابقة والمعاصرة ، فهى دعوة سياسية وليست دعوة

دينية أو ثقافية ، كما درج اليهود على ذلك منذ أن سبام تابوخذ ناصر وقادهم إلى بابل سنة ٥٨٦ ق.م. فبكي شعراؤهم فلسطين بقولهم :

« على أنهار بابل جلسنا وبكىنا عندما تذكرنا صهيون ، على الصفصاف في وسطها علقنا أعودنا ، لأن الذين أسروا طلبوا منا أن نرغم لهم من ترنيات صهيون .

كيف نرغم ترنمة الرب في أرض غريبة ، إذا نسيتك يا أورشليم تنسى يميني ...

يا بنت بابل طوبى لمن يجازيك جزاءك الذي جزيتنا .

فدعاة الصهيونية في القرن التاسع عشر والمشرين لا يعبرون عن تعلفهم بفلسطين بذرف الدموع أو الحنين ، وإنما يرسمون لذلك الخطط السياسية والعملية ويسبرون على برنامج منظم سبقوا به البرامج التي أشتهرت بها الحركات الثورية الحديثة مثل الشيوعية والفاشية والنازية. فلقد ركزوا اهتمامهم بأعادة بناء دولتهم في فلسطين ، لا يصلهم بها من عواطف الدين والتاريخ ، ولما لهذه الصلة الروحية والنفسية من قوة في تركيز جهود اليهود نحو تحقيق هذا الهدف المثالي ، وهذا الحلم الأخاذ ، وما أفلح في النفس من استخدام المواقف التي أمثلت بها التوراة ، والتي عقدها الرب «يهوه» مع بني إسرائيل في أن يعطيهم ويورثهم إلى الابد أرض كنعان بل «الارض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات» لكي يخدموا بهذا الحق الالهى في فلسطين مطعماً أستعماريا يصاغه راة الصهيونية لينفذوا دماء اخوانهم في المصيبة والدين : باهراق دماء العرب من غير اليهود .

فدعاة الصهيونية كانوا يدرون العامل النفسى الجماعى حين أختاروا فلسطين

موطناً للدولة الجديدة ، فهي الضالة المنشودة ، وهي أرض الميعاد التي تمجّل من الصهيونية معتقداً عند الجماهير اليهود التي لا تزال غارقة في ثقافة التوراه ، والتي تعاني في الوقت نفسه اضطهاد الدول الأوربية المسيحية لما ملك أذهان المسيحيين من أن اليهود قتلوا السيد المسيح وأنهم الأقلية الغريبة التي تبتز أموالهم بل ولا تتورع عن سفك دماءهم في سبيل ابتزاز ذلك المال كما صور ذلك شكسبير في روايته «تاجر البندقية» بأن جعل من شخصية «شيلوك» مثال اليهودي الذي يصّر على أن يسترد دينه على المسيحي أن لم يكن ذهباً فلحمًا ودماً . فالصهيونية بالنسبة لليهود — ولا سيما الفقراء منهم والمضطهدون — دعوة فاذة إلى أعماق القلب والخيال ولقد اتخذ دعاة الصهيونية من هذه العواطف التي تثيرها في نفس اليهودي المادى قوة دافعة ينفذون بها في تمصّب أغراضهم السياسية التي دبروها في برود وقسوة لا تعرف في الدين أية روحانية أو رحمة .

فما هذه الأغراض التي أنطوت عليها الصهيونية ومن الزعيم الذي وجدت فيه هذه الأغراض المفكر الأول ، والمنفذ الأول ؟ في الواقع أنه ليس من المستطاع الفصل بين الشخص والموضوع في هذه الحالة ، إذ أن الصهيونية السياسية وليدة تجربة يهودي ولد وتعلّم في عواصم الامبراطورية النمساوية — المجرية ، هذا اليهودي هو «هرتسل» فلقد ولد في بودابست في ٢ مايو سنة ١٨٦١ ودرس القانون والأدب في جامعة فينا ، ولا بد من أن تجربته في فينا أثناء دراسته وأثناء عمله فيها كاتبا مسرحيا وصحفيًا قد واجهته بالمشكلة اليهودية ففي فينا ازداد الشعور العام بين الوطنيين والمحافظين من رجال الكنيسة سخطا على اليهود وظهر في العقد الأخير من القرن الماضي أحزاب تدعو الى الجامعة الألمانية . وأخرى تدعو الى معاداة السامية وتضم المتطرفين من الوطنيين

ورجال الكنيسة وذلك تحت زعامة شو نيرر والدكتور لوجر . ومن غايات هذه الاحزاب الاساسية تفويض نفوذ اليهود الذى طغى في فيينا ومحاولة تقوية نفوذ العناصر الألمانية في الامبراطورية النمساوية المجرية حتى تجنب الدمار المحتوم ، ومما يجب ذكره في هذا المقام ان هتلر أثناء أقامته في فيينا قد اتخذ من الدكتور لوجر أستاذاً له في القدرة على تحريك عواطف الطبقات المختلفة من أفراد الشعب وكسب تأييدهم كما اتخذ منه أستاذاً في غرس العدواة والكراهة لليهود ، ومن ثم نرى أن تيودور هر تسل الصحفى والكاتب المسرحى اليهودى لمس نفسه القوى الجرمانية التى تعمل على تدمير اليهود والقضاء على تأثيرهم الهدام ، فى حضارة الشعوب الجرمانية ، ولم يقتصر الأمر فى ذلك على فيينا بل أن مناهضة اليهود كانت قد تسربت أيضاً إلى سياسة بيسارك فى المانيا بعد توحيدها ، وهبت دعاية قوية ضد حزب الاحرار الوطنى ، فى برلين وإتهامة بخضوعة للنفوذ اليهودى الذى يجب على كل المانى أن يجنب نفسه إياه ، ولقد كان من المتوقع عند اليهود أن يثور الألمان فى وجوههم وأن يحاولوا القضاء على آثارهم الانحلالية فى التقاليد الألمانية المحافظة . ولكن حدث فى فرنسا حدث مالم يكن فى الحسبان فقد تسربت أسرار حرية من هيئة قيادة الجيش الفرنسى الى أعدائهم الألمان الذين لم ينس الفرنسيون لهم هزيمتهم أيام سنة ١٨٧٠ ، وأنهم ضابط يهودى هو دريفوس ينقل هذه الأسرار العسكرية إلى القيادة الألمانية ، لأنه كان عضواً فى هيئة أركان الحرب الفرنسية . ولقد شاهد الصحفى هر تسل فى باريس الحفل الذى جرد فيه دريفوس من رتبته العسكرية سنة ١٨٩٤ وما صاحب ذلك من مظاهر الازدهار والاحتقار له كيهودى متهم بالخيانة العظمى وما صاحب ذلك أيضاً من دعاية معادية لليهود فى جميع أنحاء فرنسا ، ولكن يتقن بعض الفرنسيين من براعة دريفوس ودفاع بعض الأحرار مثل أميل زولا وجورج

كليمينصور عنه انتهى بثبوت برائته بعد ذلك بعامين ، غير أن زيادة دريغوس لم تكن لتعني هرتسل قدر ما شعر بخيبة أمل في فرنسا التي سبقت غيرها من الدول بتحرير اليهود في عهد نابليون ، وفي تلك اللحظة قرر ألا منجى لليهود مما يتعرضون له من السخط المتزايد في ألمانيا والنمسا وفرنسا وروسيا إلا إذ بنوا دولة يهودية يعيشون فيها كواطنين يهود .

ولكن هرتسل شعر من بادى الأمر أن بناء الدولة لا بد له من مقومات . ومقومات الدولة اليهودية في أواخر القرن الماضي لم تكن موجودة كما كان الحال خلال القرون الماضية التي جعلت مفكرين سياسيين واجتماعيين مثل ابن خلدون وولتر باجت - كما ذكرنا - يشيرون إلى اقتتاد اليهود عناصر السياسة والتنظيم والمصيبة والعسكرية التي لا بد من توفرها لنشوء الدول واستمرارها ، فكان الدور الذي قدمه هرتسل لأبناء جنسه هو أن يكون لهم المهندس السياسى الذى يعطى فكرة الدولة اليهودية في فلسطين شكلها ونظامها ووجهتها ، وفعلًا قام بهذا الدور ، إذ لم يحاول أن يحمل من الصهيونية حركة مقصورة على أغنياء اليهود وعلى أعضاء الطبقة الوسطى منهم بل عمل على أن تكون حركة شعبية تؤيدها الجماهير اليهودية في مختلف أقطار العالم ، ولقد وجد في الحركات الأوربية لاضهاد اليهود خير معاون على توحيدهم وجمعهم على هدف النجاة والخلاص من عذاب متجدد مع الايام ، ولتحقيق هذه الوحدة بين اليهود رأى ألا بد من خلق أداة مركزية تضع برامج الحركة وتوجه أهدافها وتنفذ سياستها ، فدعا بنى قومه إلى عقد مؤتمر صهيونى عالمى فأرسل اليهود إليه ممثلين لهم من جميع أنحاء العالم وقد استقر الرأى على عقده فى بال بسويسرا فى ٢٩ أغسطس سنة ١٨٩٧ ، وكان هذا أول اجتماع برلمانى لليهود منذ دمار أورشليم فى سنة ٧٠٠ م . وفى الواقع أن هذا المؤتمر كان الهيئة التأسيسية

لا للحركة الصهيونية فحسب بل للجامعة اليهودية التي شامت الأقدار أن تقف وجها لوجه مع الجامعة العربية وتختبر كل منها في لقائهما مدى توفر مبدأ ابن خلدون عن العصية في منافستها . ولقد رأى أعضاء المؤتمر اتباع اجراءات أربع لتحقيق هدف الصهيونية ، وما سياسة دعاة الصهيونية منذ ذلك الوقت الاخير على هذا البرنامج وتنفيذه مادة .

١ - فالاجراء الأول يقرر العمل بكل الوسائل الفعالة على استيطان فلسطين بواسطة عمال زراعيين وصناعيين من اليهود .

٢ - والثاني يقرر تنظيم الشعب اليهودى بأجمعه بواسطة منظمات محلية ودولية تلتزم الغرض وقوانين البلاد التي يعيش فيها اليهود .

٣ - والثالث يقرر تقوية الماطفة والوعى اليهودى القومى .

٤ - والرابع يقرر اتخاذ الخطوات المناسبة نحو الحصول على موافقة الدول العظمى ، إلى الحد الذى تكون فيه موافقتها ضرورية لتحقيق الهدف الصهيونى .

وأن المتأمل لهذا البرنامج الذى وضعه المؤتمر الصهيونى الأول يلاحظ أنه يعبر عن وجهى النظر اللتين كانتا سائدتين عند اليهود فى ذلك الوقت فبعض قادة الصهيونية كانوا يرون أن استعمار فلسطين إنما يأتى من الداخل بأن يستولى اليهود عن طريق الشراء على أكبر قدر مستطاع من أرض فلسطين ويقوموا هم بزراعتها وإنشاء المؤسسات الصناعية فيها حتى يدحض اليهود التهمة المعلقة بهم منذ القديم بأنهم وسطاء مال ومرايون وأنهم غير متجبن وإنما يعيشون على استلاب نتاج عرق غيرهم من الشعوب التى تنتج الثروة الحقيقية من منابها الأصلية ، وليستطيعوا فوق ذلك أن يضمّنوا لدولتهم دعائم تنمو عليها بالتدريج

كأى كائن حتى آخر على حسب تمبير ويزمان .

كما أن هذا البرنامج يشتمل على وجهة النظر الثانية فى استثمار فلسطين وهى التى ارتبطت باسم هر تسيل ، إذ كان يرى أن انشاء الدولة باسم الصهيونية إنما يأتى عن طريق الدبلوماسية بأن يحصل اليهود من الخليفة العثمانى على عهد يخولهم احتلال فلسطين وحكمها حكماً يهودياً مستقلاً تحت سيادة الباب العالى . وفى كلتا الحالتين يجب تدبئة الشهور اليهودى فى العالم بأجمعه وتنظيم اليهود تنظيمًا عالمياً يكفل استخدام جميع مواردهم الثقافية والاقتصادية والسياسية فى سبيل تنفيذ هدفهم المنشود .

ونحن إذ ننظر الآن إلى الوراء ، نرى أن اليهود استطاعوا أن ينفذوا الاتجاهات الثلاثة التى ظهرت فى حركتهم منذ البدء بمشاهدة والحاح كما اشتهر عن اليهود فى أدائهم لأعمالهم . فلقد نظموا هجرة المال والأفراد إلى فلسطين عن طريق المشروعات العامة والخاصة واتخذوا من المستعمرات التى أنشأوها وسيلة للدعاية لما أحرزوا من تقدم . وما يمكن أن يضافه من تقدم على أهل فلسطين العرب أن هم أتيح لهم الحياة بها وانشاء دولة فى ربوعها ، وهم فى الواقع كانوا أذكاء فى هذا النوع من الدعاية الذى وجهوه إلى الغرب المتحضر بالحضارة الصناعية التى تعيش تحت سلطانها فى الرغم من أن الانسانية قد تقدمت فى احساسها العام بالإعتبارات الروحية إلا أن الناس فيها قد أصبحوا عبيدا للمادة فى تفويهم للأشياء ، فالأغلب الأعم فى الوقت الحاضر أن يحكم الأفراد على غيرهم من الأفراد وتحكم الشعوب على غيرها من الشعوب بقدر ثروتها المادية ومظاهر تلك الثروة الخارجية ، وهكذا تأثر اليهود على مخاطبة الغرب بلغة التخاطب المفهومة عندهم — وهى لغة الازدهار الاقتصادى ليقنوا الغرب

بأنه من صالح العالم الغربي أن تكون فلسطين لليهود لا للعرب المتخلفين في شئون الاقتصاد ، وفي حمأة المادة صفق الغرب لليهود وهم يرقصون على أشلاء بنى الانسان الغرباء عن الغرب من عرب فلسطين .

وإذ دأب اليهود على انشاء المستعمرات الزراعية والصناعية في فلسطين منذ آخر القرن الماضي ، لاحت لهم فرصة استثمار فلسطين استثماراً كاملاً من الخارج عن طريق الدبلوماسية الى أكد أهميتها هرسل منذ قاد الحركة الصهيونية ، هذه الفرصة قدمتها لهم الحرب العظمى الأولى ، لأن جهود هرسل في إقناع تركيا العثمانية بأن تتنازل عن فلسطين لليهود باءت بالفشل لرفض السلطان عبد الحيد وامعانه في الحذر من نيات اليهود ، ومات هرسل سنة ١٩٠٤ لكن لم تمت معه نظريته في الاستعانة بالدول العظمى على انشاء دولة صهيونية ، فما أن دخلت تركيا الحرب مع الألمان ضد حلفاء الغرب حتى اتجه اليهود نحو الدول المتحاربة ليروا إلى أى حد تستطيع مساعدتهم في تحقيق أمنيتهم ، فأوصدت المانيا الباب في وجههم ، أما إنجلترا فقد فتحت أمامهم وأخذت تساوهم مساواة التاجر الانجليزي للتاجر اليهودي ، وقد اتفق التاجران على الصفقة على أسس من المصلحة المتبادلة في أزمة من أزمات الحرب ، دون أن يدخل الطرفان في حسابهما اعتبارات انسانية أو أخلاقية ، فأصدر اللورد بالفور وزير الخارجية الانجليزية في نوفمبر سنة ١٩١٧ تصريحه المشهور بوعده اليهود أن ينشئوا وطناً قومياً لهم في فلسطين دون أن يسمى ذلك إلى الحقوق المدنية لسكان فلسطين من غير اليهود ودون أن يسمى ذلك حقوق اليهود في البلاد الأخرى التي يعيشون فيها . ومن الغريب أن الانجليز كانوا قد تعاقدوا قبل ذلك مع فرنسا وروسيا على أن تعامل فلسطين معاملة خاصة بأن يكون حكمها دولياً كما أنهم

الشريف حسين من ناحية ثالثة أن فلسطين ستضم إلى ملكه العربي الذي وعدوه به لقاء خروجه على الترك وتأييده لحلفاء الغرب ، وهكذا استطاع الانجليز أن يصدروا ثلاثة تمهيدات لثلاث جهات مختلفة حول فلسطين ولكنهم لم يبرروا الا في عهدهم مع الصهيونيين .

لم يروا بمدى مع الصهيونيين ؟ إن الانجليز قد أعطوا في تبريره أسبابا مختلفة إلا أن السبب الرئيسي الذي يتفق ومنطق الانجليز في حياتهم العامة والخاصة هو المصلحة الخالصة التي كشف عنها لويد جورج وتشرشل في تصريحاتهم فيما بعد ، فاللورد بالفور نفسه قد دافع عن هذا التصريح في مجلس اللوردات حين هاجم اللورد (ايز انجتون) مثل هذا التمهيد من جانب بريطانيا واقترح ألا تقبل بريطانيا الانتداب على فلسطين لتحيزها مع اليهود فقال في دفاعه أنه يمد هذا التمهيد مظهرًا من مظاهر العدل الذي تدخر لتحقيقه لليهود ، إذ أنهم ساهموا بجدى العقلى والعلمى والروحى فى الحضارة الانسانية ، ومع ذلك فلا يجدون لهم وطنًا خاصًا بهم كسائر الأوطان ، وأغرب من هذا الحجة ما قاله اللورد بالفور بأن على الدول المسيحية أن ترد الجميل لليهود على ما قدموا من خدمة للأديان العظيمة فى العالم .

ويبدو أن فكرة دين المسيحية لليهودية كانت منساقطة على تفكيره تسلطًا جعله يردد ما يدين به هو لثقافته الانجيلية ، مما حفزه إلى أن يرد ذلك الدين خاصة وأنه سيكون لا على حساب قومه بل على حساب العرب الأجانب ومن المجيب ألا يقتصر هذا العامل الدينى على تفكير اللورد بالفور وحده بل نقرأ فى كتاب « الفرد ليلينثال » اليهودى الأمريكى الذى أصدره حديثًا عن « نحن اسرائيل » وهو يحلل عوامل قرار هيئة الأمم المتحدة على اسرائيل فى سنة ١٩٤٧ القول الآتى :

ولكن حبال الدعاية الواسعة التي قام بها زعماء الصهيونية في طول أمريكا وعرضها ، والتي كانت تؤكد أن « كل اليهود راغبون في انشاء دولة لهم » وجدت عدة دول مسيحية أوربية نفسها مضطرة لمساعدة خلق إسرائيل لتكفر عن الأخطاء التي اقترفتها بعض الدول الأوربية « المسيحية بحق اليهودية ... »

ولكن العامل الديني في الواقع لم يكن الا واحداً من بين عوامل عدة لأن الدوافع التي دفعت رجلاً مثل اللورد بالفور إلى الاعلان بأنه هو نفسه « صهيوني مقتنع » لم تكن هي المسيطرة وحدها على تفكير زملائه من أعضاء الوزارة الانجليزية ، فلويد جورج قال في نهاية شهادته أمام اللجنة الملكية عن فلسطين في سنة ١٩٣٦ ما يأتي :

إن زعماء الصهيونية عاهدونا عهداً قاطعاً بأنه إذا ما التزمنا بتسيير اشاء الوطن القومي لليهود في فلسطين فانهم سيدلون قصارى جهدهم في جمع نصرة اليهود وعواطفهم في العالم كله على تأييد قضية الحلفاء ولقد صانوا عهدهم .

ومن المفهوم حتى الآن أن أعظم كسب ناله الانجليز من هذه الصفقة هو تأييد اليهود في أمريكا لقضية الحلفاء تحت زعامة شخصيات صهيونية مشهورة مثل « يرانديز » قاضي المحكمة العليا ، والبروفسور « فيليكس فرانكفورتر » ، ففي فبراير سنة ١٩١٧ بدأ الانجليز مفاوضاتهم مع اليهود ولم تدخل أمريكا الحرب الا في ابريل من ذلك العام ، ويؤكد تشرشل هذا الثمن الذي تماقد عليه الانجليز واليهود — فالانجليز يمدون بانشاء الوطن القومي اليهودي في فلسطين ، واليهود يمدون بدفع أمريكا إلى الحرب وتأييد قضية الحلفاء في روسيا وفي كل مكان لهم فيه نفوذ مادي ومعنوي .

وكما تأمل المفكر منا تصريح بالفور ودرس الطريقة التي أدت إلى صدوره والملازمات السياسية التي أحاطت به تبين له أن التصريح الذي دفع بالوطن اليهودي إلى حيز الوجود لم يكن تصريحاً ثنائياً بين انجلترا واليهود كما يبدو من الناحية الرسمية وإنما هو في الواقع تصريح ثلاثي الأركان إذ لم يصدر إلا بعد أن تأكد الانجليز من تأييد أمريكا لهم في هذه المقامرة السياسية . فبد اليهود التي لعبت في صياغة تصريح بالفور في الوزارة الانجليزية هي التي لعبت في كسب التأييد له من الرئيس ولسن في البيت الأبيض بأمريكا ، ومن الطريف أن رودرو ولسن الذي نادى بحق الشعوب في تقرير مصيرها حرم عرب فلسطين من هذا الحق ودعا إلى وجوب معاملة اليهود في منطقة فلسطين معاملة استثنائية . وهذا أوضح شاهد على أن الفكر — حتى فكر الرجل المثالي كالرئيس وودرو ولسن — لا يصدر عن مبدأ مطلق بل عن المصلحة والمهوى ، فبالرغم من أن « الكولونيل هوس » ممثل الرئيس ولسن الشخصي في أوروبا قد حذره من المرافقة على وعد « بالفور » حين استشارت الحكومة البريطانية الحكومة الأمريكية في ذلك الوعد ، أرسل الرئيس ولسن إلى ممثله بمواقفته الصريحة على ذلك ، هذا إلى أن الوفد الأمريكي في مؤتمر الصلح قد حمل مذكرة بإنشاء الدولة اليهودية في فلسطين ، كما قرر الرئيس ولسن ثانية في ٣ مارس سنة ١٩١٩ « أن الأمم المتحالفة بالموافقة التامة لحكومتنا وشعبنا قد اتفقت على أن توضع في فلسطين أسس دولة يهودية .

فتأييد أمريكا للصهيونية في فلسطين ليس إذن أمراً جديداً فقد صاحب نفوذ انجلترا في خلق اسرائيل منذ البدء . وإن كان تأييد أمريكا لاسرائيل قد برز الآن بوضوح ملحوظ ، فذلك لأن أسبقيتها على انجلترا في السياسة

الدولية بدر الحرب العالمية الثانية جعلها هي الأولى في معاونة اليهود بعد أن كانت الثانية في تقديم هذه المعاونة . والصهيونيون وهم خبراء العالم في الاسواق الاقتصادية أصحاب دراية عميقة في الأسواق السياسية . فافعلوا شيئاً أكثر من تحويلهم سوق الصهيونية السياسي من إنجلترا إلى زميلتها الكبرى اليوم ، وما فعل « ترومان » بدوره شيئاً أكثر من مواصلة سياسة الرئيس ولسن أثناء الحرب العظمى الأولى وبعدها . بل ما كان في استطاعة ولسن أو ترومان أن يعادى اليهود لأن رئيس الولايات المتحدة وهو في الوقت نفسه رئيس الحزب سياسى لا يسمه أن يتجاهل وزن « الصوت اليهودى » في تقرير مصير الانتخابات الرئاسية كما لا يسمه أن يتجاهل قيمة المساهمة المادية التي يساهم بها اليهود في ملء خزائن الحزب بالذهب والفضة ، وهذا ما قد حدث في حالة تأييد ترومان للسياسة الصهيونية دون اكتراث برأى رجال الوزارة من أعوانه الذين نظروا إلى مسألة فلسطين من الناحية القومية والدولية فصيحوا له بالالتئاد في دعم الصهيونية ومخافة الدول العربية ، ولقد أدى أخذ ترومان « بنصح » رجال الحزب الديموقراطى المشرفين على مالية الحزب وعلى لجته القومية ، وتقديره مصلحة الحزب الداخلية وحدها ، في معالجته لمسألة فلسطين إلى قول « بيرنز » أن السياسة الأمريكية لا تقرر بواسطة المصلحة الدولية أو حتى بالمصلحة القومية بل تقرر « بالمساهمات التي تقدمها من ذوات المصالح إلى خزانة الحزب » .

وهكذا تبدو عبقرية اليهود في الشؤون السياسية كما بدت في الشؤون الاقتصادية ، وبخاصة أن عبقريتهم واحدة في الناحيتين ، بل سرها واحد وعملها واحد ، ألا وهو استغلال الضائقة التي يقع فيها الأفراد وتوقع فيها الدول ،

أنهم يحسنون إستغلال أزمات الأفراد والشعوب ، فهم لايهمهم أن يكسبوا عن رضى ، وإنما تعودا الربح عن قسر . فالأزوم فى المال يستغلون أزمته بالربا الفاحش ، والأزوم فى معركة حرية أو إنتخابية يساعدونه على أن يدفع لهم الربا السياسى الذى أصبحوا يشتهونه فى عهد وطنيتهم الحديثة . وما فلسطين الحرية إلا الربا السياسى الذى دفعته إنجلترا وأمريكا إلى اليهود على ما قدموا من دين لإنجلترا فى معركتها الحرية مع المانيا أثناء الحرب العظمى الأولى ، وما قدموا من دين إلى الحزب الديمقراطى الأمريكى فى معاركة السياسة الداخلية وليس المجال هنا مجال للتفاصيل ، إنما البحث لمشكلة الصهيونية يدل على مأساة الخلق الدولى لا مأساة فلسطين وحدها فلقد ساوم اليهود بأسلوبهم التقليدى أغلب دول العالم على تأييدها للصيغة التى عقدتها مع إنجلترا والولايات المتحدة وذلك فى ساحة عصبة الأمم بين الحريين وهيئة الأمم المتحدة بعد الحرب المالية الثانية ، ولقد نجحت المساومة ، ومن أظهر الأمثلة على هذه المساومة « أن شركة فيرستون للمطاط استقلت نفوذها فى ليبيريا للضغط على حكوماتها لقبول « قرار تقسيم فلسطين أثناء عرضه على الجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٧ ، ولم يترك اليهود فى مساومتهم للدول الكبيرة والصغيرة فرصة للضغط أو الأغراء إلا واتبوها خاصة وأنهم استغلوا نفوذهم فى أمريكا فصوروا أنفسهم لدول العالم وكأنهم حلة مفاتيح البرلمان الأمريكى وخزانة الدولار الأمريكى » فهم فى الواقع قد حاربوا معركة الصهيونية فى فلسطين بعد الحرب المالية الثانية وظهورهم مستندة إلى أمريكا وجذورهم مفروسة فى أرضها وأصلحتهم مشتراة بدولارها وسياستهم مؤيدة ببركتها .

ومن تاويخ الصهيونية ، يتبين أيضا أن اليهود إلى جانب محافظتهم على

عقريتهم في التامل حافظوا أيضا على أسلوبيهم القديم في علاقاتهم الدولية ، فهم في تاريخهم السابق للميلاد لم يستطيعوا أن يقفوا وحدهم على أقدامهم ، كان محكوما عليهم أن يعتمدوا على الامبراطوريات الكبيرة المجاورة مثل امبراطورية مصر أو الفرس ، ولم يتطوروا هم إلى امبراطورية بل أقتنوا فن الزلنى إلى الدول العظمى ، وفن التسلق على أكتاف الغير ، وهذا في الواقع فن يجب ألا تتجاهل قدره عند اليهود ، فن الطريف أن قرأ في مقدمة ابن خلدون فصلا عنوانه « في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالبا لأهل الخضوع والتسلق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة » ، ويلاحظ ابن خلدون في هذا الفصل أن من الناس من يتقرب إلى صاحب الجاه والسلطان بعمل أو مال عوضا عما يحصل عليه « بسبب الجاه من الأعراض في صالح أو طالح » ولقد كان هذا المسلك التقليدى لليهود ولا يزال كذلك ، إذ هو مسلك الضعيف نحو القوى ، كما أنه الخلق الذى يولده الضعف ويجعل منه الطريق المأمون لبلوغ الغايات ، إلا أنه ينطوى على مغزى أعمق ، وهو أن صاحب المال يستطيع استغلال صاحب السلطان ، وأن الاقتصاد أساس السياسة كما بشر بذلك في العصر الحديث « كارل ماركس » فقوة الصهيونية جاءت من مزايا اليهود التوارثة حين استغلت استغلالا سياسيا تحت ظل الحضارة الغربية الراحنة التى أطلقت نشاطهم من كل القيود في جميع ميادين الحياة المادية والمعنوية . فأن كان منهم إلا واتهزوا الفرصة المواتية ، وأصبحوا من القوى ذات النفوذ الحقيقى الموجه لهذه الحضارة التى خلقتهم ومهدت السبيل إلى ازدهارهم ، ومن يقرأ كتاب « كفاحي » لهتلر يعرف أن اليهود استطاعوا عن طريق سيطرتهم على الاقتصاد القومى في النمسا أن يسيطروا على السياسة بمفهومها الواسع بل

وعلى جوانب الحضارة الثقافية وأوائها من تعليم وتأليف ومسرح وسينما وصحافة وغير ذلك ، ولا شك في أنه لو كتب أمريكي وطني أو إنجليزي وطني مثل كتاب هتلر لما قصر عنه في الميدان ، ولكن الإنجليز والأمريكيين يفضلون الحمس عن الاعلان الصريح ، ومن يدري - ربما يتقلب الحمس ثورة في إنجلترا وأمريكا ، إذا ما عاملهم اليهود المعاملة الماثورة عنهم في جزاء المحسن إليهم بالاساءة كما جازوا الاستقبال الجليل الذي قدمه فرعون إلى آل اسرائيل حين قدم إلى يوسف أهله بنكران الجليل بل والانتقام من كرم المصريين ، ومن يقرأ في التوراة سفر التكوين ، يرى كيف آوى المصريون اليهود ، ومن يقرأ السفر الذي يليه وهو سفر الخروج يرى كيف عامل اليهود المصريين على ما قدموا إليهم من ابقاء على حياتهم وسط المجاعة التي كادت تغنيهم ، وكأن شعور اليهود يتلخص في القول « من وهبك الحياة هبه الموت » وهذا يخلق الآن بمض المفكرين من اليهود في أمريكا الذين يرون أن مصير اليهود الأمريكيين أصبح معلقا بمدى وفاء اسرائيل بمجمل أمريكا ، فان هي أغراها حب التسلق على الأكتاف المورث في طبائع أهلها ، ووجدت أن أكتاف الروسى أرحب وأقوى من أكتاف الأمريكي ، حلت الطامة الكبرى بيهود أمريكا الذين فضلوا في حاسة القومية الموجهة أن يكونوا صهيونيين أولا وأمريكيين ثانيا ، فأضحوا بذلك مواطنين اسرائيليين لا مواطنين أمريكيين لهم في أوقات المحن ما للمواطن الاسرائيلي وعليهم ما عليه .

ولسكننا تتعدى حدود البحث الملى أن نحن عزونا نجاح الصهيونية في إقامة دولة لليهود بفلسطين إلى عامل أستغلال اليهود لما قد كان يسميه ابن خلدون « جاه » الامبراطورية البريطانية ، و« جاه » أمريكا وحسب ، بل

أن اليهود في الواقع أستطاعوا تحت ضغط الاضطهاد الأوروبي الحديث أن يخلقوا بينهم وطنية عميقة عنيدة تشمل جميع طوائفهم في دول العالم المختلفة ، وأن يردوا هذه الوطنية المتأججة بمنظمتهم الاقليمية والدولية ، وبهذا أضافوا إلى العقل اليهودي والدين اليهودي اللذين مكناهما خلال المصور من الاحتفاظ بارادة الحياة وسط الاضطهاد المتجدد شيئاً جديداً ، وهو العاطفة القومية السياسية التي جمعت بينهم جمعاً متماسكاً متمصباً ، ولقد أعطتهم هذه العاطفة الجديدة قوة أثبت جماهيرهم وأضافوا إلى إيمانهم الديني المتعصب إيماناً سياسياً متمصباً كما أستغلوا هذه العاطفة في خدمة العقل الذي أشتهر به قادتهم ، ومن ثم توفر لهم لأول مرة ذكاء القيادة وحاسة الجماهير ، وتوفر لهم القدرة على وضع الخطط وتنفيذها في الوقت نفسه ؛ فأحسنوا الافادة من الانتداب البريطاني لفلسطين بأن وطدوا أركان مشروعاتهم الاقتصادية وتهيئوا الظروف لهجرة اليهود الشرعية وغير الشرعية كما عتوا أكبر العناية بتأليف قوتهم العسكرية متخذين من فرص السلم والحرب وسيلة لاعداد الجند وتسليحهم ، « فألفوا » — كما يقول الأستاذ الدكتور محمد عوض محمد — جيشهم الرئيسي المسمى « هجانا » وجيش الصاعقة المسمى « أرجون » وبلت قوتهم بمحتمة قرابة مائة ألف جندي وجاءتهم الامدادات من مختلف الجهات في أوروبا وأمريكا؛ وذلك عندما آتوا بوسائلهم الارهاية « والأمريكية » أجلاء بريطانيا — دولة الانتداب — وبدأوا المركة لاجلاء العرب عن فلسطين .

وبهذه المقومات السياسية والاقتصادية والعسكرية والوطنية التي ساعدهم عليها قدرتهم على الافادة من التسامح الذي جاء مع الحضارة الغربية — خاصة الأنجلوسكسونية ، أستكمل اليهود الصهيونيون جوانب النقص في بناء الدولة

الذى لاحظته عليهم مفكرون سياسيون مثل أين خلدون ووالتر باجت — كما ذكرنا في مستهل هذه المحاضرة .

ولكن ما كان لليهود أن ينشئوا دولتهم في أرض فلسطين ما لم تهيم لهم ظروف العالم العربي في تاريخه المعاصر أسباب التوفيق ، ولا أريد هنا أن أدخل في تفصيل المسألة العربية ، وإنما لا يمكن فهم الصهيونية إلا إذا تذكرنا الصورة العربية ، فالصهيونية فكرة وسياسة ، وما كان للسياسة الصهيونية أن تنفذ إلا بما أحاط العرب بمدسقوط الدولة التركية من ذئاب الاستعمار التي قسمت بلادهم بالاحتلال الفعلي أو النفوذ الواقعي وبما صاحب هذا الاستعمار من ضعف في عصبية العرب وعصبيتهم ، وشواهد هذا الضعف قائمة الأذهان فأثارها دخلت في حياة كل فرد منا . ولاداعي لترديد هذا . فالهم أن الصهيونية دقت دولة إسرائيل كاسفين بين الدول العربية تهددها من ناحيتين ، الناحية الوطنية والناحية الدولية ، وأقصد بالناحية الوطنية ما أعلنه آياه اتاريخ في المصور الحديثة وهو أن القومية المتطرفة لا تقف أبداً عند حدود دولتها وإنما تسعى دائماً إلى التوسع على حساب جاراتها . أما الخطر الدولي الذي خلقه وجود إسرائيل بين البلاد العربية فيقوم على أستغلال الدول الاستعمارية لها كمحطة لنفوذها ضد العرب كلما وقفوا أمام مطامعها الاستعمارية الميزايدة في بترول الشرق الأوسط ومراكز الاستراتيجية ولا ريب في أن إسرائيل لن تتخلى عن تقاليد أجدادها من التعلق على الدوام بذيل دولة عظمى من الشرق أو الغرب .

ولكننا في اختتام هذه الدراسة ، لا نريد أن نكون متشائمين ، فكل شر متلبس بغيره ، وكل سالب متلبس بموجب ، على رأى هيجل ، إذ أن قدوم

اسرائيل أيقظ الدول العربية يقظة عنيفة ، ولعلنا في مصر أكثر الدول العربية شعورا بهذه اليقظة فالملكية المصرية سقطت في ميدان فلسطين ، وكسبت النظام الجمهوري ، الذي انجھنا فيه إلى اصلاح بيتنا ، وإعادة النظر في بنائه من جديد . فخطر اسرائيل لن يبلغ آثاره القاتلة في الشرق العربي إذا حرص أبناء العرب على خلق أوطانهم وتنظيمها تنظيما يتفق ومطالب الحضارة التي تعيش فيها ، وذلك باستثمار الموارد الانسانية والمادية استثمارا على أساس إيجابي لا سلبي فليست العبء أمانا تقتصر على خلق الجيوش التي تنتقم للشرق العربي من اسرائيل ، بل المهمة الخالدة هي أن تخلق مجتمعا يكون أفرادہ جميعا جنودا صالحين لخدمة الوطن في السلم والحرب . ومن ثم نستطيع أن نعلم أظفار اسرائيل ، ونعلمها أن حضارة العرب حضارة أصيلة متجددة ، وأن اليوم سيأتي حين يسود العرب في بلاد العرب .

الحصل الحادى عشر

الاستعمار فى النظر والتطبيق

١ - من نظريات الاستعمار :

لقد أصبح معروفا لدى المؤرخين والباحثين السياسيين أن الاستعمار قد تعرض لتجدد وتغيير فى صفته أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فالاستعمار الجديد كان نتيجة للثورة الصناعية واقتصر على البحث عن أسواق جديدة وفرص للاستثمار فى آسيا وأفريقيا . وذلك لأنه على خلاف الاستعمار فى القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ، لم يكن يهدف إلى الحصول على سبائك الذهب والفضة لاغناء خزائنة البلد الأم . فالأراضى التى تمى الحصول عليها كانت أقاليم غنية فى الحديد والنحاس والبتروى والمنجنيز والقمح وفى فرص استثمار رأس المال الفائض . ولكن أغراض الاستعمار الجديد لم تقتصر على الأغراض الاقتصادية وحدها ، بل أن الكبرياء الوطنى لعب فيه دورا أيضا ، وكذلك رغبة المسيحيين المتحمسين لتحويل الكفار إلى المسيحية . وطالب الرؤساء المسكريون والبحريون بقواعد ومحطات ارتسكاز ومصادر جديدة للمجندين من ذوى الأجسام القوية . وأعلن السياسيون الحاجة إلى إقاليم حيث يستطيع الفائض من سكان البلد الأم أن يستوطنوا دون أن يفقدوا بالنسبة لموطنهم الأصلى . وبالرغم من أن القليلين هم الذين هاجروا ، فإن الاستعمار ظل على استعمال الحجة بأن المستعمرات ضرورية لتقديم منفذ لازدهار السكان فى الأمم المتقدمة .

نظريات الاستعمار

١ - الامبريالية في أمريكا :

(١) ولقد تعددت تبريرات الاستعمار في القرن العشرين . ومن الغريب أن بعض الأمريكيين كانوا من أكثر الدعاة إليه حماسة وتطرفا . وقدير جمع ذلك إلى جدة الاستعمار الأمريكي . فلقد كان مغامرة جديدة فتحت آفاقا للقوة والعظمة لأمة شابة . ولكن هذا لم يكن الدافع الوحيد . إذ كان بين دعاة التوسع الأمريكي في مستهل القرن العشرين بعض المؤمنين بالعنصرية ايمانا واسخا . فلقد دعوا حتى أكثر من البريطانيين إلى حق النجولوسكسوينين أو التيوتون في غزو الشعوب المتخلفة وحكمها . وأعلن البرتج . بفر دج Albert G. Beveridge بعد ستة أيام من اعلان الحرب على أسبانيا أن الشعب الأمريكي « عنصر فاتح » ويجب عليه أن يطيع دمه ويحتل أراضى جديدة فلقد أراد ذلك الله ، وجعل أجزاء من خطته اللانهاية أن « الحضارات المنحطة والعناصر الآخذة في الانهيار » يجب أن تختفي أمام الحضارة الأعلى للاتماط الأنبل وأشد حيوية من الانسان .

(٢) وأن المحامي الدستوري المشهور جون و . بيرجيس John W. Burgess (١٨٤٤ - ١٩٣١) الذى علم في جامعة كولمبيا لأكثر من ثلاثين عاما دق كذلك طبول حقوق الأمم المختارة . فلقد ذهب إلى أن الشعوب التيوتونية لها رسالة حمل الحضارة السياسية إلى أجزاء العالم المسكونة « بأجناس غير سياسية وبربرية ، وأن تصر على أن تصبح متحضرة . وإذا لم تستطع مثل هذه الأجناس أن تحقق هذا الهدف بمجهودها الخاصة ، فانها يجب أن تخضع لادول التي تستطيع أن تفعل ذلك لها » وإن هي استمرت متردية في بربريتها

فإن الدولة المنحصرة « قد تخلى الاقليم من وجودها وتجهله موطننا للرجل المنحصر » وليس هنالك ما يدعو إلى القلق عند الرجل المنحصر بشأن إتفاق مثل هذه السياسة مع الاخلاق عندما يصبح ذلك ضروريا بوضوح . فال حقوق التي تنتهك بذلك ما هي إلا حقوق صغيرة وتافهة إذا ما قورنت « بالحقوق الواجب الاسمى » للدولة المتمدينة في « أن تقيم النظام السياسى والقانونى فى كل مكان » ويجب بالطبع أن تمتنع الدول المنحصرة عن العمل المتعجل وغير المسئول فى الاستيلاء على السلطة ، ولكن ليس عليها أى التزام فى أن تنتظر دعوة من الدول السيئة الحكم أو غير الكفء . فهى نفسها خير القضاء للحكم على الوقت الملائم والمناسبة لتدخل « من أجل تنفيذ واجبها العالمى العظيم » . وأن عدم اضطلاعها بمسئوليتها فى هذا الشأن سوف يكون خيانة لرسالتها كقوى لترقية الجنس البشرى وحرسته .

(٣) ولكن جميع الامبرياليين الأمريكين لم يبنو نظرياتهم على أسس من التفوق العنصرى ، فلقد تصور بروكس آدمز Brooks Adams وهو أصغر ابن لسفير لىكولن لدى بريطانيا ، قيام صراع اقتصادى هائل بين دول العالم من أجل السيطرة على الأسواق والموارد الحيوية . فكلها قد أحيطت بما يشبه العاصفة وسط الماء ؛ وأن مقاومة الحركة مع التيار تعنى الدمار . وابتقى شرح ذلك من حقيقة أن كل أمة صناعية قد أنجحت بالمنتجات ، ويتوقف رخاؤها وحتى بقاؤها على وجود أسواق لتستغرق الفائض . وألح آدمز فى أنه يجب على أمريكا أن تشارك فى هذه المنافسة؛ وحتى إذا استدعى الأمر المخاطرة بالحرب مع المانيا واليابان وروسيا ومن الممكن بريطانيا .

(٤) وأن الأدميرال ماهان Mahan قد وجد تبريرا للأمبريالية على

أسس غير عنصرية. ولكن بدلا من أن يرى فيها خطرا للحرب، نظر إليها كأداة للسلام بللاده على الأقل. فهو يذهب إلى أنه يجب على أمريكا أن تجعل نفسها قوية بالحصول على ممتلكات استراتيجية لتعطيلها سيادة على البحر فلاستعداد للقتال والروح الحربية هما أمن ضمان ضد الهجوم. وهو مثل جون بيرجيس قد اتخذ من القدرة السياسية ومصالح الحضارة اختبارات لمطالبة شعب من الشعوب بالاستقلال. فحق أى شعب في الاستقلال ليس حقا لا ينسخ، وإنما ينبع في رأيه « الحق الطبيعي للعالم على وجه العموم في أنه ينبغي ألا تترك الموارد عاطلة، ولكن تستعمل لصالح العام » وأعلن أن العجز عن المساهمة في هذه النتيجة العظمى يبرر « الاجبار من الخارج » ولا حاجة هناك لظهور أية رقة أزاء الحكومات الفاسدة أو التي تعوزها الكفاءة. إذ يجب أن يقطع استمرارها « وأن تحمل كمنظفات غير جديرة بواسطة حملة الحضارة العليا.

ب — الامبريالية في ألمانيا :

(١) وأنه لمن الذائع المفترض أن الامبريالية الألمانية في هذا القرن مشتقة من تعاليم تريتشكه Treitschke وأن هذه الافتراض صحيح إلى حد ما فال مؤرخ الألماني المشهور كان ممثلا بالحسد لتجاح البريطانيين في توسيع سلطانهم على ريع الكرة الأرضية. وأن ما أحرزه من توسع قد أعطاهم امتياز لا يقدر لأن اللغة المشتركة هي أساس التجارة المزدهرة. فالأمة لا تفقد أبدا مستعمرة مرتبطة معها باللغة والثقافة حتى وأن قطع الرباط السياسى. وفوق ذلك فإن الحصول على مستعمرات دليل على النمو القومى، وأن الدول ذات الحجم والقوة المؤثرة هي وحدها التي تأمل في مستقبل موفق. أما الدولة الصغيرة فهي أمر يستدعى السخرية في عصر مليء بالصراعات المفترسة بين الدول للسيطرة على الأرض.

ولهذا فهو يرى أنه يجب على ألمانيا أن تعمل على أن تكون نتيجة حربها الكبرى التالية « الحصول على مستعمرات بأية وسيلة ممكنة . » وكان ترينشكه يكتب أحيانا وكأنه يهاجم الممتلكات عبر البحار ويفضل الحصول على أقاليم ملاصقة للوطن الأم . ولكن هناك من الأدلة وما ثبت أنه كانت لديه شكوك عن قيمة الأقاليم المجاورة . وعلى الأقل فقد كان يتقد التوسع الألماني في أقاليم مثل ليفونيا وكولاند على حدود بروسيا الشرقية . فهنا كان المهاجرون التوتون يكونون فقط قشرة متجمدة رقيقة فوق جبهة السكان الذين استمروا غير متأثرين بالصيغة الألمانية . وأن الطريق الوحيد لمنعهم من أن يصبحوا خطراً على غزائهم هو إبقاؤهم « في حالة غير متحضرة بقدر المستطاع » .

(٢) وأن النظرية الامبريالية في ألمانيا ما قبل هتلر هي نظرية فريدريش فون برنهاردي Friedrich Von Burnhardi وهي مشابهة تماماً لنظرية ترينشكه ، الذي كثيراً ما كان يشير إليه ويقتبس منه . فكلالهما أصر على الضرورة المطلقة لامبراطورية استعمارية يحصل الألمان عليها عند الضرورة بحرب تهزم فيها ألمانيا أعداءها . ولكن برنهاردي كان أكثر حداً للفرنسا مما كان لبريطانيا . وبالغ للدرجة كبيرة في تصوير الخطر السلاف . وأن مقترحاته فيما يتصل بالتوسع في أوروبا كانت دفاعية تقريباً . إذ كان يرى أنه يجب أن تكون لألمانيا السيطرة الكاملة على مصب الرين ، ولكنه لم يشر إلى إضافة أية ممتلكات أوروبية أخرى . وذهب إلى أن المفاتيح الحقيقية للمعظمة الألمانية توجد في أفريقيا ، وإلى حد أقل في آسيا والاقيانوسية وأن امبراطورية مستعمرة واسعة تقطع من الأراضي الخصبة في هذه المناطق سوف تكفل

« للقومية الألمانية والروح الألمانية في العالم أجمعه ذلك التقدير العالى الجدير بهما » وأكثر من ذلك فانها ستزود أوطاننا تحت العلم الألماني للمليون من السكان الجدد الذين يضافون كل عام للشعب الألماني وستكفل للوطن الأم أسواقاً كافية وموارد وفيرة للأغذية والمواد الخام . وهى بذلك ستضمن معاشا للطبقات العاملة وفرصاً جديدة للعماله وللمدرسين الألمان والتجار والاختصاصيين فى الصحة العامة والفنيين . وأن أهمية ألمانيا فى المستقبل كما رآها برنهاردى سوف تتوقف على عاملين « أولاً كم مليوناً من الناس فى العالم يتكلمون الألمانية ؟ وثانياً ، كم منهم يكونون أعضاء من الناحية السياسية فى الامبراطورية الألمانية » .

(٣) أما الامبريالية عند هتلر فانها لا تحمل سوى علاقة بعيدة بنظريات ترينتشك ونرنهاردى . فهو مثلها قد أكد الضرورة الملحة للحصول على أقاليم أكثر لآلمانيا حتى تشبع حاجات شعبها النامى المتزايدة . وهو مثلها كذلك قد برر الاستيلاء على أرض بالقوة . فالامم التى امتنعت عن سفك الدماء لأسباب من الجبن أو الانسانية قد حكم عليها بالانهيار والملاك . ولكن مما يبدو متناقضاً أن هتلر لم يكن مغامراً جريئاً ليحاول فتوحات بعيدة نمطاً أساساً لأمبراطورية عالمية . فلقد بلغ به القلق وعدم التأكد مبلغاً جعله يحرص على أن يكون قريباً من الوطن الأم . فهو يستطيع أن يشعر باحساس الأمن عندما يدفع حدود بلاده بعيداً إلى الخارج . وهو كمسكرى كان حريصاً على أمن الدفاع فى العمق . ومن الضرورى أن يؤخذ فى الاعتبار اهتمامه الخاص بالتنظيم الاقتصادى والاجتماعى لآلمانيا . فلقد كان يكره الحضرية والتصنيع . ولم يكن له اهتمام بتجارة دولية مزدهرة أو بمستعمرات كوارد للمواد الحيوية . فما كان يريد هو « المجال الحيوى » على حدود ألمانيا حيث يستطيع عدد أكثر فأكثر

من الألمان أن يجدوا منازل وأوطاناً لأنفسهم . وكان يعد التجارة والصناعة غير صحية ، وأن عدم التناسب الموجود بين سكان المدن والريف سبباً أساسياً لولايات ألمانيا . وإن الفكرة النازية عن « الدم والتربة » تمكس البدائية التي لم تتسجم مع النموذج التقليدي الاستعماري .

ويبدو أنه مما لا جدال فيه أن التوسعية المتتارية لم تكن مشتقة من المصادر المألوفة . فبدلاً من ذلك كانت في أصلها نتاج أفكار ألفريد روزنبرج Alfred Rosenberg الذي كان المهتم أيضاً للعنصرية عند هتلر وذلك لأن روزنبرج كان يعتقد أن روسيا السوفيتية دولة مختلطة الأعراق وأن الشعب الروسي إذا ما قوبل بأزمة فانه لن يستند حكومته ، وأن أراضي شاسعة من الإقليم السوفيتي يمكن فتحها بسهولة بواسطة ألمانيا . وفوق ذلك فإن ألمانيا إذا ما تحركت بشجاعة فانه يمكن لها أن تحصل على مساندة بريطانيا العظمى . وأن الإقليم الذي كان يرى روزنبرج أنه مرغوب فيه هو أوكرانيا . فهنا توجد حقول الحبوب الغنية حيث يمكن للملايين من الفلاحين الألمان أن يجدوا أرضاً يزرعونها . وكما قال هتلر أن ألمانيا وهي تملك أوكرانيا سوف « تنعم في الوفرة » وبهذه الآمال التوسعية في أوروبا تكلم الفوهرر بازدراف عن الكامبيرون والمستعمرات الأفريقية الأخرى . لقد قال أن الدول الأوروبية التي تمتلك مثل هذه الامبراطوريات يمكن مقارنتها باهرامات واقفة على رؤوسها . وأنه لأفضل من ذلك كثيراً أن تفتح أرض على حساب روسيا ومن ثم « تعطى التربة بمساعدة السيف الألماني إلى المحراث والحيز البيوي إلى الأمة » .

(ج) نقد الامبريالية :

١- هوبسون

وأن أى عرض للفكر الامبريالى الحديث لا يتم من غير دراسة الناقد المعروف للامبريالية وهو ج. أ. هوبسون Hobson . وأنه لمن الطريف أن الحجة العقلية التى قدمها ضد الامبريالية اتخذت أساسا للنظرية الشيوعية المقبولة عن الامبراطورية ، وأصبحت فى الوقت نفسه انجيلا فعليا للاحرار الماديين للامبريالية . ولقد ولد هوبسون فى داربى بانجلترا وتخرج من كلية لىكولن ، باكسفورد . وعلم لمدة عشر سنين الأدب الانجليزى والاقتصاد للفصول الاضافية فى جامعة اكسفورد ولندن . ووجه نشاطه كله بعد سنة ١٨٩٧ للبحث والكتابة ، فانتج أكثر من اثنى عشر مجلدا عن الاقتصاد والموضوعات المتصلة به . ولو أنه كان اشتراكيا مؤمنا ، إلا أنه كان متأثرا بمجون رسكين John Ruskin أكثر من تأثره بكارل ماركس ، ومن ثم فقد دعا إلى التأميم فقط للصناعات الاساسية التى بلغت مستويات مفرطة ، تاركا الصناعات التى تضمن ذوقا ومهارة شخصية للمشروعات الخاصة . وهو كاتصادى . قد تنبأ بيمض النظريات التى أذاعها اللورد كينز keynes . وذلك لأنه علم أن قلة الاستهلاك هى السبب الرئيسى لالوان الكساد . فبسبب عدم المساواة الصارخ فى توزيع الدخل ، ينتج نزوع نحو التوفير الزائد من جانب الأقلية الغنية ، ويوزع باقى الدخل القومى فى شكل أجور ومزونات للجمهرة الكبيرة من العمال والزراع والموظفين الكتائبيين ، وأنه لا يكون بالنسبة للأغلبية الساحقة شيئا أكثر من مجرد الكفاف . ونتيجة لذلك تبقى قوتهم الاستهلاكية منخفضة بدرجة قلما يوجد معها سوق كاف داخل البلد للسلع التى تنتجها مصانعه . ومن ثم فإن الانتاج يزداد على الاستهلاك ، ولا بد من أن بعض المصانع سوف تغلق أبوابها نتيجة لذلك . وأن تعاليم

هوبسون عن هذا الموضوع قد لاقت تأييدا قليلا من الاقتصاديين الاكاديميين في أيامه ، ولم يمنح أبدا أستاذية في أى جامعة بريطانية وأن الاعتراف بعمق نظره الاقتصادى لم يأت حتى كالم له كينز المديح في الثلاثينيات من هذا القرن .

فلقد ذهب هوبسون إلى أن الامبريالية شر خالص ، وأن الدين يمارسونها (متطفلون) يمتصون دم مواطنيهم وأهل المستعمرات كذلك . وليست ثمارها قاصرة على الاستغلال وإنما تشمل العسكرية والفساد والاستبداد والحرب وهي أكد طريق إلى تدمير الديمقراطية وكل ما هو خير في القومية . ولقد تمسك هوبسون في شرحه لمنشأ الامبريالية بجمعية اقتصادية جامدة . ففرض كل نظريات (عبء الرجل الابيض) و (المصير الواضح) والاراسيات لنشر الحضارة والمسيحية كأغطية مكشوفة لحقيقة معلومة . ووافق جيمز مل على أن الامبريالية ليست سوى (نظام واسع لتقديم الاعانة الخارجية للطبقات العليا) فهم يتمنون امتلاك أسواق جديدة لتصريف المنتجات المصنوعة الفائضة . ويرغبون في السيطرة الاحتكارية على الموارد الفنية للمواد الخام ولكن يرى هوبسون أن أهم ما يدفعهم إلى الامبريالية هو بحثهم عن فرص للاستثمار بفوائد أعلى كثيرا مما يستطيعون الحصول عليه من رأسمالهم في بلادهم الخاصة . وهم إذ ينسون نسيانا تاما الثمن الذى تدفعه أمتهم في ضمان ممتلكاتهم وحمايتهم يقدمون على مغامرات متوهدة في مناطق غير مستقرة بدافع من الجشع الخالص . وأن بيربوت مورجان B. Morgan مثلا قد جمع عدة ملايين من الدولارات لنفسه ولاصدفائه عن طريق معالجته (للتدبيرات المالية العامة لحرب الفيليين) .

وقل هوبسون من قيمة الامبريالية أكثر من ذلك لأنه اعتبرها غير ضرورية . وكما أثبت ذلك نورمان انجيل Norman Angel أيضا بعد ذلك

بعده سنوات ، أبان أن الأمة لا تحتاج لأن تضيف إقليمًا إلى أرضها من أجل أن تاجر معه أو أن تكسب الدخول إلى موارده . وفي الواقع أنه أظهر أنه ليس هنالك صلة بين السيادة السياسية والأعمال والصناعات الاقتصادية . فالتجارة بين فرنسا والمانيا مثلاً فاقت كثيرا التجارة بين أى من الدولتين وبين مستعمراتها . وينطبق هذا أيضا على بريطانيا والولايات المتحدة وكندا . وأن الظاهرة المميزة للامبريالية الجديدة من الناحية التجارية هي أنها تضيف للامبراطوريات الحديثة أقاليم استوائية وشبه استوائية تكون التجارة السكلية معها (صغيرة ، وغير ثابتة وغير تقدمية) وهو لا يوافق أيضا على ضرورة الامبريالية كنفذ للقائض من السكان فأنكر أول ما أنكر أن الأمم الصناعية مزدهرة ازدهاما زائدا . وأقر بأنها كثيفة السكان ، ولكنه ذهب إلى أن التخصص في الصناعة مكنها من أن تمول أعداداً كبيرة من السكان . وأعلن فوق ذلك أن مستوى العيش عند أعلى من مستوى المعيشة في البلاد المبعثرة الاستيطان وغير الكثيفة السكان . وتنبأ بالاضافة إلى ذلك بمحدث عملية تسوية في نسبة نموها ، وأن سكانها سيجمدون قبل منتصف القرن . وأخيراً فإنه بين فقدان التأييد التاريخي للحصول على مستعمرات كصمام أمن لضخم السكان ، فمن مجموع المهاجرين الذين خرجوا من إنجلترا في القرن التاسع عشر ستوطن أكثر من النصف في أقاليم غير بريطانية ، واستوطن جزء صغير جداً فقط في مستعمرات حصل عليها البريطانيون في ظل الامبريالية الجديدة .

وبدلاً من الامبريالية ، دعا هوبسون إلى اتخاذ أساليب بديلة اعتبرها أحب إلى النفس وأقل ضرراً . وهو يود أن تعيد كل أمة تنظيم اقتصادها على نحو يخفف من عدم المساواة داخل البلد ويقضى على فرص الربح والسلب على

حساب الأجانب . ولقد كتب يقول « أن الأمن الوحيد للامم يوجد في محو الزيادات غير المكتسبة للدخل من الطبقات المالكة ، وإضافتها إلى دخل العمل للطبقات العاملة أو الدخل العام ، حتى يمكن صرفها في رفع مستوى الاستهلاك واعتبر التوفير الزائد بواسطة الأقلية الغنية الجذر الرئيسى للإمبريالية فهم لأنهم كانوا يجمعون إيرادات أكثر مما يستطيعون إنفاقه بطريقة مريحة ، أصبح رأس المال مخدرا في السوق . وحاول ملاك إذن أن يستثمروه في المناطق المتخلفة ودفنوا حكوماتهم الخاصة إلى أن تستعمر مثل هذه الأقاليم لتسهل مشروعاتهم وذهب هوبسون إلى أنه قد جاء الوقت لوقف هذا النظام الذى تخضع فيه رفاهية أمة كاملة لمصالح قلة جشعة لا تقف عند شيء حتى الحرب من أجل زيادة أرباحهم . ولو أنه اعترف بقيمة التجارة الخارجية إلا أنه لم يكن راغبا في شرائها على حساب الحرب أو الاستغلال ، سواء في الداخل أو في الخارج . واقترح على كل أمة أن تزرع حديقتها الخاصة بطريقة علمية وقوية وأن تستعمل في ذلك جميع مواردها وألا تسمح بأى أرض أن تبقى عاطلة بسبب حلم من الاحلام للحصول على مراعى أشد خضرة في الأقاليم النائية . وللحكومة أن تنزع الدخل غير المكتسب وتضيفه لقوة الاستهلاك عند الجماهير . فالمصانع عندئذ ستمتلئ بالنشاط لتقابل الطلب المتزايد ، وسيتوافر العمل والرخاء للجميع . وأن القدر المتواضع من رأس المال الناتج يمكن أن يستغرق داخليا ويمكن قصر التجارة الخارجية على السلع التى لا يستطيع أن تنتج محليا . ولن تقوم التجارة ولا الاستثمار كأسباب للتنافس الدولى أو الفتح الخارجى .

(٣) ولقد استخدم فلاديمير لينين Lenin في سنة ١٩١٦ تعاليم هوبسون في بناء أسس النظرية البلشفية للإمبريالية . ووصف نمو الرأسمالية كطور خلال أربعة مراحل : من الرأسمالية البانية للمشروعات ، إلى الرأسمالية الاحتكارية ،

إلى الاستعمارية المالية ، إلى الامبريالية . ولو أنه اختلف مع هوبسون في اعتبار الامبريالية كالمحلة النهائية لرأسمالية إلا أنه اتفق معه في اعتبار فتح المستعمرات كنتيجة مباشرة لامتلاك رأس المال الفائض بواسطة أقلية غنية وجشعة . فالامبريالية كانت إذن نتيجة لتوزيع غير عادل للدخول ، وأن العلاج المنطقي لها هو إلغاء نظام الربح واقامة الاشتراكية ، وأن هذا التفسير لا يزال التفسير المقبول في الدوائر الماركسية اللينينية .

(٣) ولكن ظهر بعد الحرب العالمية الثانية اتجاه لنقد نظرية هوبسون ولنين في الاستثمار فلم يعد الاستثمار النتيجة المحتومة للاستثمار والاستغلال الاقتصادي فقط وإنما أصبح يسعى لفرض نفوذه على الأقاليم التي لها قيادة عسكرية لأغراض المجهوم أو الدفاع أو كليهما ، ولها مزايا تمنحها في صراع القوة بين الدول المعاصرة .

(ب) الاستثمار الفرنسي في مصر :

إن الباحث السياسي في فكرة القومية العربية الحديثة لا يستطيع أن ينفصل أثر صراعها مع الاستثمار في عملية نشوئها وتطورها ونقصد بالمرحلة الحديثة في تاريخ القومية العربية تلك المرحلة التي بدتها مع غيرها من القوميات الأوروبية عند تحول الثورة الفرنسية إلى قوة غازية وامبراطورية توسعية . فقد التفت الثورة الفرنسية أول ما التفت بالأمة العربية في غزوها لمصر سنة ١٧٩٨ على أيدي نابليون بونابرت وجيشه . وشاركت الأمة العربية بذلك غيرها من الأمم الأوروبية التي غزتها الثورة الفرنسية مثل إيطاليا واسبانيا والمانيا في الشعور القومي الناشئ من إحساس الأمة بذاتيتها ووعيا لكيانها المستقل من أثر التمازج بين شخصيتها وشخصية الأمة الفازية . فالأمة العربية التي نامت

أجبالا طويلة في ظل الحكم العثماني استيقظت حينئذ فجأة في مصر « وهي التي قامت بحكم مركزها الجغرافي والثقافي بوظيفة القلب في كيانها منذ أن امتدت الفتح الاسلامي حتى شملتها وأغرقتها في الحضارة الجديدة غرقاً انساها ذكريات الماضي الفرعوني القديمة وأحل محلها الصبغة العربية التي إصطبغت بها إلى وقتنا الحاضر . فالقومية العربية الحديثة معاصرة للقوميات الأوروبية في ظهورها ، وذلك من اشتراكها معها في رد الفعل انذى اضطربت به أحشاؤها ضد احتلال الجيوش الفرنسية احتلالاً موقوتاً لأراضيها . ففرنسا الثورية طرقت أبوابنا في الوقت الذي كانت تطرق فيه أبواب الأمم الأوروبية ، ولم تطرقها مستأذنة في الدخول وإنما مقتحمه وحاكمة بالقهر والاكراه . ومن ثم جاءت الأفكار القومية الحديثة إلى بلادنا مع فرنسا الفاتحة عن طريقين : طريق معنوي وطريق مادي .

(أ) أما الطريق المعنوي فقد عرفه المصريون من خطابات نابليون التحررية التي كان يلقي بها إلى الشعب وإن كان نابليون في ذلك منافقاً لا يعني حرية الشعوب واستقلال الأمم . فلم يأل نابليون جهداً في تأكيد رسالة الثورة الفرنسية من حضوره إلى مصر ليحرر المصريين من الحكم العثماني والماليك . وهو بذلك قد حمل إلى بلادنا - كما حمل إلى الأمم الأوروبية - رسالة القومية الحديثة ؛ التي أراد أن يوقفها لخدمته ، فاستيقظت لهزيمة . فلقد كان نابليون في كل مناسبة يبرر غزوه لمصر بتريرات مستمدة من روح الثورة الفرنسية التي أعلنت على العالم حق الشعوب في الحرية الخارجية فوق حقها في الحرية الداخلية . وزحفت بذلك فكرة الاستقلال القومي مع جيوش نابليون الزاحفة إلى وادي النيل لتحرير الأمة العربية في مصر من نابليون وجيوشه فقط . وإنما

لتحررها من حكامها العثمانيين والماليك ولتبذر في أرض الوطن بذور الاستقلال القومى من كل قوة أجنبية فرنسية كانت أو عثمانية أو انجليزية .

(ب) وتبدو أفكار الحرية والمساواة والحكم الذاتى التى نادى بها الثورة الفرنسية متضمنة فى بيان نابليون إلى الشعب المصرى عند وصوله إلى مصر إذ يقول :

بسم الله الرحمن الرحيم لا اله إلا الله لا ولد له ولا شريك له فى ملكه ، من طرف الفرنساوية المبني على أساس الحرية والتسوية ، السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنساوية بونا برت ، يعرف أهل مصر جميعهم أن من زمان مديد السناجق الذين يتسلطون فى البلاد المصرية يتاملون بالذل والاحتقار فى حق الملة الفرنساوية ، ويظلمون تجارها بأنواع الايذاء والتعدى ، فحضر الآن ساعة عقوبتهم وأخزنا ، من مدة عصور طويلة هذه الزمرة المالك المجلوبين من بلاد الأبازة والجرا كة يفسدون فى الاقليم الحسن الاحسن الذى لا يوجد فى كرة الأرض كلها ، فاما رب العالمين القادر على كل شئ فانه قد حكم على اقتضاء دولتهم يا أيها المصريون قد قيل لكم اننى ما نزلت بهذا الظرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمقترين أننى ما قدمت اليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين واننى أكثر من المالك أعبد الله سبحانه وتعالى واحترم نبيه والقرآن العظيم ، وقولوا أيضا لهم أن جميع الناس منساوون عند الله ، وأن الشئ الذى يفرقه عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط ، وبين المالك والعقل والفضائل تضارب ، فاذا يميز عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شئ أحسن فيها من الجوارى الحسان والحيل العتاق والمساكن المفرحة فان كانت الأرض

المصرية التزاما للمالك فيرونا الحجة التي كتبها الله لهم ، ولكن رب العالمين رؤوف وعادل وحليم ، ولكن بهونه تعالى من الآن فصاعد لا يأس أحد من أهالي مصر فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم يدبرون الأمور وبذلك يصبح حال الأمة كلها ، وسابقا كان في الاراضى المصرية المدن العظيمة والحلجان الواسعة والمتجر المتكاثر ، وما أزال ذلك كله إلا الظلم والطمع من المالك .

« أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجرجية وأعيان البلد ، قولوا لأنتمكم أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون واثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وخرجوا فيها كرسى البابا الذى كان دائما يحث النصرارى على محاربة الاسلام ، ثم قصدوا جزيرة مالطة وطرودوا منها الكوالرية الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين ، ومع ذلك !الفرنساوية في كل وقت من الأوقات ما يروا محبين لمخلصين لحضرة السلطان العثمانى وأعداء أعدائه أدام الله ملكه ومع ذلك أن الممالك امتنعوا عن طاعة السلطان غير ممثلين لأمره ، فما أطاعوا أصلا إلا لطمع أنفسهم .

«طوبى ثم طوبى لأهالى مصر الذين يتفقون معنا بلا تأخير فيصلح حالهم وتعالى مراتبهم » .

طوبى أيضا للذين يقدمون في مساكنهم غير مائلين لاحد من الفريقين المتحاربين فاذا عرفونا بالاكثر تسارعوا الينا بكل قلب ، لكن الويل ثم الويل للذين يعتمدون على الممالك في محاربتنا فلا يجدون بسد ذلك طريقا إلى الخلاص ولا يبقى منهم أثر » .

المادة الأولى - جميع القرى الواقعة في دائرة قريية بثلاث ساعات عن المواضع التى يمر بها عسكر الفرنساوية فواجب عليها أن ترسل للسعر عسكر من

عندها وكلاهما كما يعرف المشار اليه أنهم أطاعوا وأنهم نصبوا علم فرنساوية
الذى هو أبيض وكحلى وأحمر .

المادة الثانية — كل قرية تقوم على المسكر فرنساوية تحرق بالنار .

المادة الثالثة — كل قرية تطيع المسكر فرنساوى أيضاً تنصب صنباق
السلطان العثمانى عينا دام بقاءه .

المادة الرابعة — المشايخ فى كل بلد يختمون حالا جميع الأرزاق والبيوت
والأملاك التى تتبع الممالك وعليهم الاجتهاد التام لتلا يضيع أدنى شئ منها .

المادة الخامسة — الواجب على المشايخ والعلماء والقضاء والأئمة أنهم
يلتزمون وظافتهم ، وعلى كل أحد من أهالى البلدان أن يبقى فى مسكنه مطمئنا
وكذلك تكون الصلاة قائمة فى الجوامع على العادة ، والمصريون بأجمعهم
ينبغى أن يشكروا الله سبحانه وتعالى لا قضاء دولة الممالك ، قائلين بصوت
عال أدام الله أجلال السلطان العثمانى ، أدام الله اجلال المسكر فرنساوى ،
لن الله الممالك ، وأصلح حال الامة المصرية . تحريرا بمسكر اسكندرية
١٣ شهر مسيدور من إقامة الجمهور فرنساوى يعنى فى آخر شهر محرم سنة
١٢١٣ هجرية » .

(ج) وأما الطريق المادى الذى تسربت منه الأفكار القومية الحديثة إلى
الامة العربية فى مصر فقد كان الحكم الأجنبى الذى تمثل فى نابليون وجيوشه
الفرنسية وما حلوا إلى مصر من سلطة أجنبية فى جميع مظاهر السلطة التى قامت
على تفوق المدفعية الفرنسية والنظام العسكرية الفرنسى وتنظيم الادارة الجديدة ،
ومن التناقض بين إدعاءات هذه السلطة الجديدة عن العدل والمساواة
الاجتماعية وبين سلوكها العملى فى النهب والسلب وفرض الضرائب الباهظة على

كل صاحب مال أو تجارة أو أرض . ولقد كان طبعيا أن تكون السلطة الفرنسية الأجنبية قاسية قسوة المالك في سلوكها العام وإدارتها الحكومية خاصة من ناحية الأمور المالية وذلك لأن نابليون وجيوشه ساروا سيرة الفرنسيين في استعمارهم من الاعتماد على الشعوب المغزوة المستعمرة في تموين جيوشهم وفتحهم وصيانة حياتهم ومعاشهم . ولم يكن الظلم المادى في مظاهره المالى بأقل أثرا في إثارة الشعب من العنف في الانتقام . من كل معارض للحكم الفرنسى أو تأثير عليه . فالعقاب الفرنسى اتخذ شكلا جماعيا في أكثر الحالات؛ إذا كانت تدمر أحياء في المدن بأكملها من أجل اعلان السلطة الفاشمة وجبروتها المتعالى . ولقد أحست الأمة العربية في مصر بهذا التعارض بين ذاتيتها وبين « النير » و « الأجنبي » الذى جاء ليستذلها ويجردها من شخصيتها التقليدية المستمدة من القوميات المحلية دينية ومدنية . وبدأ التعارض بين الشرق والغرب يتخذ لونا جديدا سياسيا واجتماعيا وفكريا . وقد ولد هذا التعارض صراعا عنيفا دائما مستترا وعليا ، ولا يزال هذا الصراع قائما ومستمر حتى اليوم ، وفي أتون هذا الصراع ولدت ونمت القومية العربية الحديثة .

ومن يقرأ وصف الجبروت للحلة نابليون على مصر يدرك تمام الادراك أهمية الصراع في نشأة الأمم ويقتضها ، ويدرك في الوقت نفسه صدق النظريات «البراغونية» الاجتماعية التي حاولت أن تفسر قيام الأمم وحياتها وازدهارها وسقوطها بتطبيق نظرية دارون على المجتمع وتطوره وذهابهم إلى أن الأمم مثل الافراد تعتمد على المنافسة فيما بينها إلى حد كبير ، ويتوقف مصيرها على بقاء الأصلح منها في ميدان التنافس والصراع ولقد وضع الكاتب السياسى والاقتصادى الانجليزى « والتر باجوت » في كتابه « الطبيعة والسياسة » الذى

نشرة منذ سنة ١٨٦٩ أثر الصراع بين الجماعات البشرية في نشأة الأمم وتطورها محاولاً أن يبنى تحليله للمجتمع البشرى على مزج بين نتائج نظرية دارون على الطبيعة وبين منهج علم النفس الاجتماعى . ولقد تبع ولتر باجوت كتاب آخرون في تطبيق مبدأ الصراع على نشوء الأمم وتطورها مثل « هومرلى » المفامر العسكري الأمريكى و « كارل بيرسون » العالم الانجليزى و « هنرى هاووزر » مؤرخ القومية الفرنسى . فلقد قال « هاووزر » أنه الصراع ، والمركة المسلحة بين الجماعات البشرية هو الذى يخلق الأمم . وإن إجبار الغازى على الخروج من أرض الوطن هو الشكل الابتدائى للوطنية ؛ وهورد الفعل الغريزى من قبل المغزو ، وأنه ليكنى أن نذكر دور جان دارك فى تكوين الوعى القومى الفرنسى .

ومن يتعمق فى وصف الجبروتى للصراع بين الأمة العربية فى مصر وبين نابليون وجيشه يرى مولد القومية العربية الحديثه التى تتوجت بثورة يوليو سنة ١٩٥٢ بعد مضى قرن ونصف من الزمان ، ويرى بذلك صدق ماذهب اليه مفكرو الداروينية الاجتماعية . فنحن نلاحظ المظاهر الآتية لوعى القومى العربى فى أثناء المقاومة للحلة نابليون على مصر :

١ - قابلت الحلة مقاومة وحراباً مستمرة من المواطنين سواء كانوا من العامة أو من الزعماء واشتهر فى مجال المقاومة رجال مثل « محمد كريم » باسكندرية و « حسن طوبار » بالمنزلة و « الشيخ عمر مكرم » بالقاهرة وقدم الآلاف من المواطنين فى جميع أنحاء البلاد أرواحهم وأمواهم فى سبيل الدفاع عن الوطن . وشملت الوطنية جميع أفراد الشعب الذى هاجم الفرنسيين مع تفرغهم العسكرية ، وترضى بذلك التضحية التى لا تحصى ولا تعد .

٢ - أثبتت ثورة القاهرة الأولى فى سنة ١٧٩٨ وثورة القاهرة الثانية فى

سنة ١٨٠٠ أن الشعب العربى متحضر دائماً لاخراج الغازى من البلاد ، وأنه فى إحساسه بشخصيته لن يسمح لأجنبي بحكمه وفرض سلطانه عليه ، وتغليب ثقافته على الثقافة القومية .

٣ — أن هذا الصراع بين المصريين وبين الفرنسيين قد أعطى الفرصة لخلق الزعامة بين المصريين وتدريبهم على الثقة بأنفسهم وعلى الاستقلال عن العثمانيين والماليك . فمن الطريف أن نابليون حين طلب إلى المشايخ وأعيان القاهرة أن يؤلفوا ديواناً خاصاً للحكم نصحه الشيخ الشرقاوى وزملاؤه من كبار المشايخ أن يعين معهم بعض العثمانيين لأن (سوقه مصر لا يخافون إلا من الأتراك ولا يحكمهم سواهم) فلقد ذكر الجبرتي أن الفرنسيين (فى يوم الخميس ثالث عشر صفر) أرسلوا بطلب المشايخ والوجاقلية عند قانقما صارى عسكر فلما استقر بهم الجالوس خاطبهم وتشاوروا معهم فى تعيين عشرة أقطار من المشايخ فى الديوان وفصل الحكومات (فوقع) الاتفاق على الشيخ عبد الله الشرقاوى والشيخ خليل البكرى والشيخ مصطفى الصاوى والشيخ سليمان الفيومى والشيخ محمد المهدي والشيخ موسى السرسى والشيخ مصطفى الدمنهورى والشيخ أحمد المريشى والشيخ يوسف الشبرخيتى والشيخ محمد الدواخلى وحضر ذلك المجلس أيضاً مصطفى كتنخدا بكر باشا والقاضى وقلدوا محمد أغا المسلمانى أغات مستحفظات وعلى أغا الشرعاوى والى الشرطة وحسن أغا عزم أمين احتساب وذلك بإشارة أرباب الديوان فأنهم كانوا ممتنعين من تقليد المناصب لجنس الماليك فمرفوم أن سوق مصر لا يخافون إلا من الأتراك ولا يحكمهم سواهم وهؤلاء المذكورون من بقايا البيوت القديمة الذين يتجاسرون على الظلم كثيرهم) .

ولكن تجربة ثلاث سنين والأتراك والماليك يمدون عن القاهرة ،

وأعلان المصريين ثورة القاهرة الأولى والثانية وتعرضهم فيها للاتسمات الدامية من الفرنسيين دون سند من الاتراك والماليك جعل زعماء القاهرة من اشراف يعلنون عدم ثقتهم بالحكم العثماني واعتمادهم على أنفسهم ، كما ظهر ذلك من خطاب كتبه الشيخ أبي الأنوار السادات إلى عثمان كتحدا يعلن له فيه أن العثمانيين كانوا عند عودتهم المؤقتة إلى القاهرة سنة ١٨٠٠ شرأ من الفرنسيين وأنهم ظلوا ونهبوا وسلبوا (ثم فرروا فرار الفيران من النصور وتركهم الضعفاء متوقعين أشنع الأمور) فالصراع وحده علم المصريين كيف يتدرجون في استكمال مقومات القومية السيكلوجية والسياسية .

٤ — ولم يكن إذن غريباً أن يحاول الزعماء ومن بينهم السيد عمر مكرم بعد جلاء الفرنسيين أن يختاروا لأنفسهم حاكماً يولونه عليهم فاختاروا (محمد علي) ولكنه خيب آمال الشعب إذ فرض عليهم سلطاناً استبدادياً لا يقل من سلطان العثمانيين والماليك واسكنه على أية حال كن يحكم ويتصرف في الداخل والخارج باسم (مصر) .

العسكرية والقومية بزعامه عرابي:

ومع ذلك ، فإن الأمة العربية في مصر قد أخذت تنمو منذ أن اتصلت بالعالم الغربي عن طريق الصراع المادي وعن طريق الثقافة المادية وغير المادية وأخذت تلمس السبل للتعبير عن نفسها ، وقد وجدت ذلك أخيراً في الجيش الذي ألفه محمد علي من أبناء الفلاحين . فهناك في القاهرة شعر المجندون من أبناء البلاد العربية أنهم في تقابلهم مع الضباط الترك الأجانب يمثلون مصر العربية ، واكتمل هذا الشعور عندما وجد « جسم » الجيش « رأساً » في عرابي . فلقد أحس عرابي أنه يمثل مصر ويتكلم باسم مصر ، وأن دعوته إلى

إلى إصلاح الجيش وتخليصه من سيطرة الضباط الاتراك وفداهم أما يرتبط
 بإصلاح حال الادارة والحكم في البلاد وكان هذا في الواقع خطوة كبيرة حين
 ارتبطت فكرة اصلاح الجيش باصلاح حال الأمة . ومن ثم كانت الدعوى
 إلى إشراف المصريين على ميزانية الدولة بعد أن استقر الإشراف عليها بواسطة
 انجلترا وفرنسا لصالح أصحاب الديون التي استدانها اسماعيل . وكانت الدعوة
 إلى إقامة حياة نيابية ودستور شعبي حتى تعبر الأمة عن نفسها تعبيرا سياسيا .
 ومن هنا كان الاتصال بين العسكرية والسياسة اللتين ارتبطتا ببعضهما
 خلال المصور .

ولكن الدعوة التي ربطت بين العسكرية والسياسة قد أقضت مضاجع
 الملكية الخائنة وقوى الاستعمار المستغلة المتوثبة لاحتلال مصر . فالخديوي
 توفيق خشى على سلطانه من أن تقوضه الثورة ، والاستعمار البريطاني والفرنسي
 والأوروبي عامة خشى على تجارته واستثماراته الباهظة الفوائد من أن تهدد الثورة
 العراقية من جشعها . ولهذا فإن بريطانيا التي كانت تؤيد الحركات القومية
 في أوروبا منذ مؤتمر فيينا سنة ١٨١٥ لم تعترف بالقومية العربية في مصر . بل
 أن جلادسون أعلن « أنه ليس هناك أى دليل على أن الحزب العسكري هو
 الحزب الشعبي وأنه يناضل من أجل حريات مصر » .

وقد وقعت الواقعة ، والتحم جيش مصر العربية بجيش بريطانيا المستعمرة
 وهزمت مصر عسكريا من أثر تحالف الاستعمار في الخارج وحلفائه من أسرة
 محمد علي وأعوانه من الأجانب المتصربين في الداخل . ولكن المصريين
 لم يشعروا بالخجل من نتيجة حربهم مع الانجليز . وإنما أحسوا أنهم قاموا
 بتجربة عظيمة في حياتهم القومية ، ونشأ عن هذه التجربة ذكريات انتشرت

في جميع أرجاء البلاد وأعطت للشعب مثلاً للكفاح القومي أيدت تلك المثل التي شاهدها الأمة العربية في مصر أثناء حملة نابليون .

ج — الاستعمار البريطاني في مصر :

أن الاستعمار الأوروبي لم يفض عنه مطلقاً عن مصر . فلها بالنسبة للاستعمار مزايا في ذاتها ، ومزايا كوسيلة لناية ، وهي المحافظة على الاستعمار الأوروبي في آسيا . ويبدو ذلك واضحاً من موقف إنجلترا من مصر طوال العصر الحديث . فلم تسكد فرنسا تجلو بعد حملتها الفرنسية حتى أرسلت إنجلترا بعد سنتين من الجلاء حملة انجليزية تحت قيادة الجنرال فريزر إلى الاسكندرية تلتس احتلال مصر في مارس سنة ١٨٠٧ بالاتفاق المدبر مع أنصارها من المماليك بزعامة محمد الألفي . ولكن باءت هذه الحملة بالفشل والمار على الجيش الانجليزي لما أظهر الأهليون في موقعة موقعة رشيد من البسالة والشجاعة في الدفاع والاقمضاض على العدو مما كان له على حد تعبير الاستاذ عبدالرحمن الر فني « تأثير كبير في تطور الأحوال ، لأن النصر المبين قد ملأ قلوب المصريين حماسة وفخراً ، وضضع الهيبة التي كانت للانجليز في نفوس الناس تلك الهيبة التي جاءت من انتصاراتهم على الجيش الفرنسي في مصر وعلى الاساطيل الفرنسية فوق ظهر البحار ، فلا غرو أن يبعث هذا النصر إلى نفوس الشعب روح الثقة ، ويحفزه إلى الاستمرار في المقاومة ، ولقد كان لهذه الواقعة في نفوس المماليك تأثير بالغ ، فإنها كانت لهم صدمة شديدة أضغت أملهم في نجاح الحملة الانجليزية وجعلتهم ينكشون في ماقلم بالوجه القبلي ، وبالتالي جعلت الجيش الانجليزي لا يتوقع المعاونة التي كان ينتظرها منهم ، فكل هذه الاعتبارات جعلت لواقعة رشيد من الاهمية شأنًا بالغاً في قيمته وخطره

وقد بادر على بك حاكم رشيد بعد الموقعة إلى اتخاذ الأسرى الأنجليز إلى القاهرة ، ومعهم رؤوس قتلاهم ليكون ذلك اعلانا للنصر الذى نالته رشيد ، ثم ليعت هذا المنظر فى نفوس الجنود « والشعب روح الأمل والثقة ، وكان يوم حضورهم يوما مشهودا » .

ولقد عاود الجيش الأنجليزى الهجوم مرة أخرى فى الحاد ولكنهم أصيبوا بالهزيمة الساحقة مرة أخرى ، مما جعل الجنرال فريزر يرى أنه من العبث أن يعاود القتال .

وقد تدلت إنجلترا بعدئذ عن غزو مصر لأسباب متصلة بظروف الحرب مع نابليون وبما جد فى أوروبا من تغير فى العلاقات الدولية بعد صلح تسليت الذى عقده نابليون مع قيصر روسيا . غير أن ذلك العدول كان مؤقتا ، إذ ظلت تحين الفرص للعودة إلى مصر ، فسارعت إلى شراء نصيب مصر من أسهم قناة السويس فى سنة ١٨٧٥ وعملت على تصفية امبراطورية محمد على خارج وادى النيل فى معاهدة لندن سنة ١٨٤٠ ، وعلى تصفية كل نزعة داخلية إلى التقدم الوطنى باحتلال مصر سنة ١٨٨٢ ، فارضة عليها كل مظاهر الاستعمار الأوروبى الحديث . ولقد لعب الاستعمار البريطانى دوره التقليدى فى وقف النمو الاجتماعى المنتظر فى مصر وتجميده حركة التغير التى بدأت قوية من التقاء الحصار الفرنى والحصار العربى فى عهد الحملة الفرنسية وما تبعها من اتصال الشعب بالحياة الأوروبية فى اليهود المتتابة من محمد على حتى اسماعيل . فلقد سار الاستعمار البريطانى فى مصر على نهجه المعروف عنه فى تعطيل رقى الشعوب التى يستعمرها حتى تتاح له أطول فرصة للحكم واستقبال الطاعة من تلك الشعوب المقهورة ، على أمرها . ولم يسمح ليه أن تمس بالتغيير سوى تلك الوجوه الحضارية

التي يعني هو ثمارها ، مثلما فصل في بناء سد أسوان للسيطرة على مياه النيل وتنظيم الري لزراعة القطن اللازم لمصانع لانكشير . وأن ما فاخر به والتر باجوت من التقدم في الغرب والتأخر في الشرق إنما كان مرجعه إلى حد كبير في مصر إلى القوى الاستعمارية التي تزعمتها بريطانيا لوقف التقدم الحقيقي للشعب وتوجيه تمار كل تقدم في حياة البلاد إلى جيوب المستعمرين من الطبقات المالية في أوروبا ، وذلك في ظل حكم بيروقراطي فصل نفسه عن الشعب واتخذ أداة لهدف شرير أجنبي . فلقد حرم الاستثمار البريطاني مصر من التطور الطبيعي نحو حكم الشعب وسيادته . فصر بدأت حكم محمد علي بأن أعلنت رغبتها في توليته واليا عليها . ولو أن محمد علي قد قضى بدسائسه وتدبيراته واستبداده على هذا الاتجاه الشعبي ، إلا أنه لم يمت في ضمير الشعب ، وذلك لاتصال مصر بأوروبا وبحركتها التحريرية المتتالية منذ الثورة الفرنسية كما تجلت في خطابات نابليون إلى الشعب المصري وبالثورات الأوروبية في سنة ١٨٣٠ وسنة ١٨٤٨ وأن كتابات رفاة الطمطاوى التي ضمنها تلخيص الابريز في تخلص باريز لتدل دلالة واضحة على أن المصري المتحرر المستنير قد التقى بنظيره في العالم الأوروبي خاصة في فرنسا ، التي مجد فيها ثورة يوليو سنة ١٩٣٠ واستمسك الفرنسيين بميثاق لويس الثامن عشر والذي أسماه رفاة «الشرطه» فها التي عند رفاة الطمطاوى مبدأ الشورى عند المسلمين بمبدأ الحكم الديمقراطي في الدستور الفرنسي الذي أعطى الفرصة في عهد لويس الثامن عشر لتمثيل طبقات الشعب المختلفة من أرستقراطية وهامة . كما أعجب رفاة بالحرية الشخصية وحرية الاجتماع والصحة افة وحرية الرأي ولم يجد في ذلك الحكم الدستوري السائد في باريس في أيام بعثته سوى نظام يعرفه المسلمون الاوائل تماما ، ولا فرق بينه وبين نظام المسلمين في الحكم سوى أن النظام الفرنسي قائم على العقل أما الاسلامي فمصدره الدين .

وإن هذه الظاهرة التحررية التي نبض بها قلب رفاعه قد أصبحت كما يسجل محمد عبده في كتاباته الظاهرة السائدة في الحياة الفكرية المصرية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فالشيخ محمد عبده يقرر بتأكيد أنه قد تكون في مصر في عهده رأى عام ذكى مستنير يريد حكم الشعب بواسطة نواب الشعب .

وهنا نسائل أنفسنا ماذا جلب الاستعمار لحكم مصر عند الاحتلال البريطاني في سنة ١٨٨٢ ؟ لقد جلب معه كرومر الذى تمثل في شخصيته السلوك البريطانى نحو مصر . وهى شخصية متناقضة تخلصت من عنصر التساقض وظهرت على حقيقتها الاستعمارية مع مرور الايام أثناء حكمه الطويل الذى امتد كعنصل بريطانى عام في مصر من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩٠٧ فلقد كان قبل قدومه إلى وادى النيل السكرتير لنائب الملكة والمضو المالى فى حكومة ما قبل الامبريالية فى الهند . وكان يرى أنه من عداد طبقة الموظفين الامبرياليين الأكفاء الذين يدفعهم إلى العمل « الاحساس بالتضحية » نحو الشعوب المتخلفة (والاحساس بالواجب) نحو مجد بريطانيا العظمى ولكنه عند قدومه إلى مصر قد قد الدافع الأول وهو الاحساس بالتضحية فى خدمة الشعوب المتخلفة ، لأنه كان قد اتجه بكل قلبه إلى خدمة الهند وأعتبر مصر وسيلة لغاية ، وهى التوسع الاستعمارى الضرورى من أجل الأمن للهند . وهو فى هذا يختلف عن زميله سيسيل رودز الاستعمارى البريطانى الذى صادف أنه فى نفس الوقت قريبا ذهب إلى جنوب افريقيا ليؤكد أن التوسع هو كل شئ . فى ذاته ، غير مفضل بلدا على بلد ؛ وأما مستوى عنده الهند ومصر وجنوب افريقيا كمرآكز للتوسع الذى لا يجد إلا بحدود الكرة الأرضية . ولكن اتفق الرجلان فى شئ واحد

مع اختلاف الدوافع عندهما وهو الحرص على (السرية) ولعب لعبتها الكبرى مما كان له أكبر الأثر في تدمير السياسة والحكم .

فان (السرية) لجأ اليها كرومر في حكمه لمصر جعلته يلتزم البعد عن الشعب المصرى وذلك عن احساس منه أنه يفتنى إلى أمة بلغت من الحضارة مستوى لم تبلغه مصر ، ولأنه كان يرى التمسك بالابتعاد عن الاندماج في الشعب المحكوم هو السلوك الجدير بالموظف البريطانى وقد ترك في هذا المسلك أثرا مدبرا في الحياة السياسية للبلاد لأنه بعد أن كانت تنتظر المشاركة في الحكم عن طريق نظام ديموقراطى شعبى يمكن الاهلين من ينقلوا تجربتهم اليومية في المعيشة في القاهرة ، وجدوا أنفسهم يحكمون برجل أجنبى يعيش بينهم ولا يستشعر بشعور سوى خدمة أهداف استعمارية أجنبية .

أن هذه « السرية » التى اتخذها كرومر أسلوبا له في الحكم جعلته يتدع نظرية استعمارية مؤداها أن الشعوب المتخلفة المحكومة ينبغي ألا تعطى فرص التعبير عن طريق النظم الديموقراطية مثل البرلمانات والصحافة وانما يجب أن تحكم بطريقة شخصية بواسطة موظفين من « الأقلية المجرية » التى تقاوم الضغط المستمر من « الأكثرية غير المجرية » وبمعنى آخر يجب أن يسود حكم البيروقراطية بين الشعوب المحكومة . وأضاف الى ذلك تأكيده بعدم قيد هؤلاء الحكام بالقوانين . بل يترك الأمر لتقديرهم الخاص في المناسبات المختلفة . ولكن هبط هؤلاء الموظفين الى جد بعيد إذ وصفهم بأنهم « أدوات ذات قيمة لا تقارن في تنفيذ سياسة الامبريالية » وهكذا جعله تمجيد الموظف كوكيل سرى للاستعمار ينكر التقيد بعقد معاهدات أو الالتزام بقوانين نحو الشعوب المحكومة ، ويرى أنه لا داعى لعقد حتى معاهدة مع مصر ، بل يكفي

بأن تخضع مصر فقط لقانون التوسع الاستعماري . وانتهى به الأمر في ضوء هذا
اتفاقون الى هجر كل وسيلة مكتوبة أو محسوسة في علاقاته مع مصر ، حتى
إعلان ضمها للتاج البريطاني .

وإن هذا الاتجاه الاستعماري في الحكم وما أحدثه من تعويق لعملية النمو
الطبيعية الناتجة عن تفاعل القوى الوطنية أثناء الأزمة الكبرى التي قوضت
حكم اسماعيل يظهر من مقارنة هذا الأسلوب السكرومري بما جد في
سنة ١٨٧٩ من التجاه الحديوي إلى الأمة المصرية معترفاً بحقوقها في الحكم .
فهو يبدأ كتابه إلى شريف باشا عند تكليفه بتأليف الوزارة في أبريل سنة
١٨٧٩ بقوله :

« إنني بصفتي كوني رئيس الحكومة ومصريا ، أرى من الواجب على أن
أتبع الأمة وأقوم بأداء ما يليق بها من جميع الأوجه الشرعية » .

ولقد قرر اسماعيل في هذا الكتاب مبدأ مسئولية الوزارة أمام مجلس
شورى النواب ذلك المجلس الذي « أنشئ في أوائل عهده (سنة ١٨٦٦)
ناقص السلطة ضعيف الحول والقوة ، ثم أكتملت سلطته بتقرير مبدأ المسئولية
الوزارية أمامه سنة ١٨٧٩ » .

ويعلق الاستاذ عبد الرحمن الرافعي على هذا التطور وتجمده في المهد بقوله
« ولكن الدول الأوربية وقفت بالمرصاد للوزارة الوطنية وللحديوي اسماعيل ،
وسمت جهودها في خلمه حتى تم لها ما أرادت ، وتمطلت الحياة النيابية في أوائل
عهد الحديوي توفيق مدى ستين ، على أن مبدأ المسئولية الوزارية أمام مجلس
النواب بقي حجر الزاوية في حياة الأمة الدستورية ، فقرر ثانياً في دستور
سنة ٢٨٨١ على عهد الحديوي توفيق باشا ، إلى أن رزئت الأمة بالاحتلال

البريطاني ، فالقته السياسة الاستعمارية سنة ١٨٨٣ باستصدارها القانون النظامي الذي التقى مجلس النواب وأنشأ مكانه مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية ، فاختق مبدأ المسئولية الوزارية لوقت طويل من النظام الدستوري المصري ، إلى أن عاد إلى الظهور في دستور سنة ١٩٢٣ .

(د) العدوان الثلاثي في سنة ١٩٥٦ :

إن كان الاستعمار البريطاني والصهيوني قد اختلفا في المرحلة الأخيرة من استعمارهما المشترك لفلسطين على مدى أقسامها السلطة فيها ، فإن ذلك الاختلاف لم يدم طويلا لا اشتراكها الجوهرى في المصلحة في الشرق الأوسط ويوضح الكاتب الصهيوني كوستلر وحدة المصلحة الأساسية لابين الاستعمار البريطاني والصهيونية وحسب بل بينهما وبين الاستعمار الفرنسى كذلك إذ أن ثلاثتهما تشترك في مقابلة الخطر الناجم عن القومية العربية الثائرة في وجهها جميعا والمهددة لها بالجلاء عن الأوطان العربية والحرمان من ثمرات استغلالها . فهو يضرب المثل بمنشور من منشورات السوريين ضد الاستعمار الفرنسى في سنة ١٩٤٥ على أنه مثال لما يتردد في أرجاء العروبة من حقد لا على الفرنسيين وحدهم وإنما على الانجليز واليهود كذلك ونص هذا المنشور المترجم هو :

« إذا أردت أن تتجنب نكبات أكثر مما لقيت ، وإذا كان لديك قلب عربى نبيل بين جوانحك ودم عربى زكى فى شرايينك وإذا كنت تواقا لأن تقوم بواجبك نحو بلدك ، فعليك إذن أن تفعل ما يأتى :-

لا « بنجور » أو « بنسوار » أو « أورو فوار » أو « باردون » بعد اليوم ولا صحف فرنسية أو مجلات فرنسية أو ثقافة فرنسية بعد اليوم . ولا بضائع فرنسية بعد اليوم . »

ويستطرد كوستلر قائلًا « أننا لو أحللتنا مكان كلمة « فرنسية » كلمتي « إنجليزية » أو « يهودية » حسب الحالة ، فأننا ندرك الجو العام للقومية العربية . ويفسر هذا الشعور العدائي للقومية العربية « بأنه التعبير الطبيعي لرغبة في الاستقلال وأنه اتجاه الاسلام التقليدي المعادى لأوربا وأستعمارها للبلاد العربية في القرن الأخير » .

ولم يظهر هذا التحالف الطبيعي الجوهري بين هذه الدول الثلاث المستعمرة لبلاد العربية في الشرق الأوسط والتي أشار اليه كوستلر منذ بضع سنين كما ظهر في أكتوبر سنة ١٩٥٦ حين دبرت ، لمخلترة وفرنسا وإسرائيل عدوانهم الغادر على مصر للقضاء على القومية العربية وعلى مركز قيادتها والهامها وبقطتها في عهد الثورة . ففرنسيا تذهب إلى أن عمليات الثورة في الجزائر وأسلحتها إنما تأتي من الخارج « فهي تدار في القاهرة بواسطة أحمد بن بلا ولجنة إدارته تحت إشراف الرئيس المصري جمال عبد الناصر الذي يشير اليه الارهابيون بأنه الأخ الأكبر » كما تؤكد أن سقوط « إفريقيا الفرنسية » هو سقوط « قوة فرنسا » نفسها . ومن ثم فإن فرنسا تستنجد بمحليقاتها في ميثاق الاطلنطي لتضع حدا لمركز التحرير العربي الذي يتخذ من ميدانه الرفعة الواسعة بين الخليج الفارسي والمحيط الأطلسي ، وترى أن السبيل إلى ذلك هو عودة الاستعمار إلى القاهرة لتأمين بقائه واستمراره في مركز الدولة العربية وأنظرفها على السواء . كما أن انجلترا أحست بأن يقظة العرب المتدفقة من مصر والمتجاوبة بين المملكة العربية السعودية والأردن وسوريا إلى درجة الارتباط في جبهة عسكرية والتي تجدد حدى ثوريا في نفوس شعوب العرب جميعا ، قد أصبحت تهديدا متجسسا لمصالحهم الاستقلالية في بتدول الشرق الأوسط ومواده الأولية بل وفي مراكزه

الاستراتيجية . ولقد أدركت انجلترا كذلك أن القومية العربية بقيادتها في القاهرة قد حالت دون بسط نفوذها المرتجى من حلف بغداد وأستكمال حلقة المحالفات التي وضع أسسها تشرشل بعد « يالنا » مجددا حربه على الثورة الروسية في سنة ١٩١٩ - ١٩٢٠ . بعقد ميثاق الأمن الأطلنطي الذي واز واقعة أرنتس يفرن فقد كان المنفذ الأمين لسياسة تشرشل الخارجية ؛ وبمقد ميثاق الاتحاد الأوروبي هادفا إلى احياء ألمانيا الغربية على وجه الخصوص وظهر لها أن اغلاق مصر للباب المفتوح في حلف بغداد من ناحية البلاد العربية هو إضعاف للقوات المحاصرة لروسيا والتي تقصد إلى منعها من التسرب إلى الشرق الأوسط . أما اسرائيل فهي تعلن باستمرار أن اتحاد العرب قضاء عليها ومن ثم كان ذعرها منذ أن عقدت مصر صفقة الأسلحة التشيكية وأخذت تعقد الموائيق والاتفاقات مع سوريا والأردن والمملكة العربية السعودية واليمن لتدعيم الوحدة العربية وفوق ذلك فإن اسرائيل المضارة التي قامت على الاستعمار تؤكد في كل مناسبة أن حياتها إنما تتنافى مع وحدة العرب لأن منطق وجودها في الشرق العربي يقضى أن تقوم على أقطار العرب بين « النيل والفرات » لاعلى التعاون كما أشاع الصهيونيون أول الأمر ليخدعوا العالم ولطأطأوا الرأس ليفزوا .

حرب اعصاب :

ولقد جمعت الاحقاد والمصالح المشتركة بين حلفاء الصدر الثلاثة فأعلنوا على مصر حربين — حرب أعصاب وحربا عسكرية . وانفردت انجلترا وفرنسا بالقيام بالحرب الأولى مدة ثلاثة أشهر بعد تأميم مصر لشركة قناة السويس جاءنا بعدها إلى بور سعيد الباسلة على ظهر (اسرائيل) — على حد تعبير جريدة التيمز اللندنية — في غزو مصر برا وجوا وبحرا . وفي الواقع أن المدوان الثلاثي

لا يمكن تقدير جرمه إلا إذا ناقشنا الأسس التي قامت عليها حرب (الأعصاب) التي مهدت للحرب الفعلية .

فلقد قرر الرئيس جمال عبد الناصر تأميم شركة قناة السويس في ٢٦ يوليو سنة ١٩٥٦ ، وما أن أصدر هذا القرار حتى تجاوزت أصدائه في السياسة الدولية من شرقية وغربية ومحايدة . ولم يصبح قرارا خاصا بمصر ما في إقليمى، بل أصبح في الواقع قرار امتحان لطبيعة السياسة القومية والعالمية في هذا العصر، ومدى التفاعل بين فكرة السيادة التقليدية في الدولة الحديثة وبين أسس التنظيم والعلاقات الدولية . ومنطق مصر في هذا الموضوع جلى واضح ، كما أن منطق بريطانيا وفرنسا جلى واضح كذلك لكل من درس الحضارة الغربية وتبع مقومات حياتها السياسية ومفاهيم نظمها المحلية والخارجية . وفي الصراع بين المنطقتين ووجهى النظر المصرية والغربية بشأن تأميم قناة السويس، يدخل قرار الرئيس جمال عبد الناصر تاريخ النصف الثانى من القرن العشرين دخول الضوء الكاشف القوى لماهية الدولة واستقلالها ودورها على مسرح السياسة القومية والدولية.

موقف مصر القانونى :

وأن الأساس الذى تستند عليه مصر في تأميمها لشركة قناة السويس هو سيادتها القومية ، وما تخوله لها تلك السيادة من حق في تشريع داخل أراضيها وفق ما يقتضيه مصالحها العامة . وقد حرصت مصر على أن توضح هذا السند في مذكرتها الايضاحية لقانون التأميم المعروف بقانون رقم ٢٨٥ لسنة ١٩٥٦ لتبين أن شركة قناة السويس ما هي إلا شركة مصرية ينطبق عليها ما ينطبق على سائر الشركات المصرية الأخرى التي ينظم القانون المصرى وجودها ، وأن

تأميمها لا يعمد أن يكون تشريعا عاديا من التشريعات التي تصدرها الحكومة يوميا في إدارتها لشئون البلاد. وذهبت مصر في توضيح الأساس الذي اعتمدت عليه في اجراء التأميم إلى التأكيد بأن هذا الحق وأن كانت تبشره مصر المستقلة في سنة ١٩٥٦ إنما كفلته كذلك الفرمانات الخاصة بتأسيس الشركة في عهد تبعية مصر للدولة العثمانية في القرن الماضي . فلم يأت وقت مطلقا في تاريخ الشركة عند ميلادها أو عند انتهائها كانت فيه دولة أو غير مصرية من ناحية اتصالها بالسلطة العامة التي تنبها الوجود والحياة .

مزاعم الاستعمار السياسية :

ولكن إيدن رئيس وزراء بريطانيا وموليه رئيس وزراء فرنسا ومن خلفهما جون فوستر دلاس وزير خارجية أمريكا أنكروا على مصر حقها المطلق في تأميم شركة قناة السويس . وبالتالي حقها في السيادة القومية ، وأخذوا في أيديهم مهمة تفسير وظيفة الدولة وحدود سلطاتها . ويهمننا أن نلخص أبرز الآراء من هذه الناحية في الأقوال الآتية التي تبارى سياسة الغرب في الانقضاء بها . فايدن يذكر أن تأميم شركة قناة السويس هو في الواقع وضع القناة تحت سيطرة دولة واحدة لخدمة أغراض قومية تتعارض مع مصالح الدول المستخدمة لها خاصة دول غربي أوروبا ، وتهدد بذلك رفاهيتها ومستوى معيشة أهلها . كما أعلن إيدن وموليه أن تأميم شركة القناة ما هو إلا عملية استيلاء واغتصاب من جانب مصر ، واعتداء صارخ على القانون الدولي . وأطلق سلوطين لويد لحياه العنان عشية انعقاد مؤتمر لندن ، في تصوير حمل واضح من أعمال السيادة القومية قامت به الحكومة المصرية . فقال أنه قرأ كتاب فلسفة الثورة الذي كتبه الرئيس جمال عبد الناصر ورأى فيه مرآة القومية المصرية

وهي تحول إلى امبراطورية عربية ثم إلى امبراطورية افريقية آسيوية ثم إلى امبراطورية إسلامية تحت زعامة الرئيس جمال عبدالناصر وانه قد آن الأوان لوضع حد للعظام المصرية التي تهدد الحضارة الغربية ثم جاء خطاب إيدن في مجلس العموم البريطاني مرددا هذه الفكرة إذ يعلن أن أنجلترا لن تستطيع اتباع سياسة التهدة كما اتبعتها سنة ١٩٣٠ مع هتلر ، وبمعنى آخر يحاول أن يربط في ذهن الشعب البريطاني بين خطر هتلر وخطر جمال عبدالناصر ، وأن يوقظ المدواة السكائمة نحو هتلر والخوف من نتائج سياسته ويوجهها نحو جمال عبدالناصر .. أما بينو ودلاس فقد عالجا مسألة السيادة القومية لمصر معالجة مباشرة . فقد ذهب بينو إلى أنه لا مكان للسيادة القومية في عصر الذرة ، وأنه لا داعي لأن تتورط مصر في التمسك بمثل سياسة تغير مضمونها في الوقت الحاضر ولكن دلاس حاول أن يرضى مصر « بالشكل » وبريطانيا وفرنسا « بالموضوع » فقال أن مصر صاحبة السيادة على القتال ، ولكن ليس لها أن تمارس حقوق السيادة في الانتفاع بها : بل عليها أن تترك ذلك للدول الغربية المستخدمة لها . وفي إيماز نرى أن ساسة الغرب يريدون أن يتهموا مصر بالوطنية المتعصبة الضيقة وبالنزعات الاستعمارية العدوانية وبتهديد رخاء الغرب ورفاهية شعوبه وبالتخلف في فهم العلاقات الدولية ، وإزا . هذا التصور من جانبيهم يعتزمون أن يفرضوا على مصر بالقوة حدود السيادة القومية ، وأن يجعلوا السلطة في القاهرة خاضعة لسلطة فوق السلطة القومية تنبثق من لندن وباريس وواشنطن .

العنصرية الغربية :

ولا شك أن هذه الاتهامات التي وجهها ساسة الغرب إلى مصر ورئيس

جمهوريتها ما هي إلا أباطيل وأضاليل كشف خطأها كل صاحب عقل من الأحرار الحقيقيين في العالم حتى في إنجلترا نفسها ولكنهم يسوقونها ويرددونها في صورة مختلفة وفي كل مناسبة داخلية أو خارجية لأنهم قوم ماكرون مغرضون يعلمون أن الرأي العام لا يسير على قواعد علمية في التفكير والاعتقاد ، وأنه كثير ما يضل عن طريق العواطف والمصالح والاحقاد . وهم بهذه الدعايات الكاذبة المزعومة يبتغون خلق الضباب الفكري والماطني الذي ينفذون تحت أستاره إلى تحقيق مآربهم المرسومة الواضحة في قسوة وبرود متوحش مقترس وفي الواقع أن اجتماع فرنسا وإنجلترا على تدبير العدوان السياسي والفكري والاقتصادى والعسكرى على مصر لا يمكن تفسيره إلا بظاهرة واحدة لها جذورها العميقة في تاريخ تلك البلاد وفي تفكير أهلها من الزعماء والعامة على وجه سواء . فنحن شعب نشأ وعاش في وادى النيل ولا نزال نعيش في هذا الوادى من القارة الأفريقية . أما الإنجليز والفرنسيون فهم يعيشون في أوروبا ولكنهم ينتمون إلى ما يسمونه المنصر النوردى الشمالى وأن هذه المنصرية وحدها هي التى تجمع بين هذه الشعوب وتغريها بالمدوان على شعب إفريقيا يبيع تاريخهم وعرفهم دماؤه وأمواله مثلما يبيع دماء غير الأوربي وما له في جميع أرجاء العالم فالسر في هذه الحملة المتعددة الجوانب على مصر ليس وطنية جمال عبد الناصر المتعصبة للاستعمارية كما يدعون ، وإنما هي وطنية الغرب المنصرية الاستعمارية العسكرية . فقد رأوا أن مصر التى كانوا يحكمونها ويستغلون أهلها ومواردها في البحر والبر والجو قد أخذ أهلها يرفضون رؤسهم في ميدان السياسة القريب والبعيد فاستكثروا عليها هذا الاستقلال الشخصى الذى صاحب الاستقلال السياسى وحاول ألا يقتصر عمله الايجابى على رقعة مصر الجغرافية ، وإنما عمل على أن يمتد مع صلاتها الروحية والمادية في إفريقيا

وأسيا بل وفي جنبات العالم بأسره . فأحسوا ثم أعلنوا أن نهضة هذا الشعب وحيويته أن تركنا للبزوغ مرة جديدة وللإلهم في هذه المنطقة من العالم ستهدد حضارة الغرب ومقوماتها التي تنحصر في الأناية والفخار والعنصرية المتفوقة التي لا ته ن ولا تزكو إلا بالعيش على حساب غيرهم من البشر .

ومن الطريف أن فرنسا التي تقود اليوم حركة الاستعمار الغربي المشترك الجديد لمصر هي الدولة التي أعطت العالم فكرة العنصرية وتفوق الأجناس وتدرجهم في طبقات بعضها فوق بعض ففي منتصف القرن الماضي أعلن دى جوينو الدبلوماسى الفرنسى عن نظرية في تفوق العنصر الأوروبى الشمالى على سائر الأجناس وحقه في السيطرة عليها . فليست ألمانيا وليس هتلر هو مبدع التفوق العنصرى وما تستنبه هذه الفكرة من دعوة إلى أن العنصر الأبيض هو خليفة الله في الأرض وحامل لواء المدنية بين الأجناس الملونة سواء كان لونها أسود أو أسمر أو أصفر أو غير ذلك .

فمن الفرنسى دى جوينو أخذ الألمان والبريطانيون وغيرهم أسس الاستعمار العنصرى الغربى . وتبارى كتابهم ومفكروهم في التفتى بهذا المذهب الجديد في تنظيم الحكم العالمى . ونجد مدارس قوية تعلم هذا الانجيل في البلاد الغربية . ولعل الجبهة الثانية من فرنسا وبريطانيا في موقفها من مسألة قناة السويس المصرية ، ومن السيادة القومية هي أروع نتاج لهذا الاتحاد الأصيل في ضمير العنصر الأوروبى الشمالى نحو أمة غير أوربية . ولقد كان من الأجدر أن يتذكر سامية الغرب هذه الحقيقة وأن يقرروا أمام العالم كما يقرون أمام أنفسهم أنهم هم هتلر بل هم أساتذة هتلر وملوكه وليس بحال عبد الناصر الذى يقود أمة

إلى مجرد الوجود لا إلى ما بعد تحقيق لوجود من اعتداء وتوسيع على حساب غيرها من الموجودات .

القومية العربية :

فن الجانبيين قد أساء فهم فكرة نظرية القومية والسيادة القومية ؟ أنا حقا في مصر في هذه المرحلة من تاريخنا نؤمن بالقومية وبالقومية العربية التي ضمناها دستورنا في مستهل سنة ١٩٥٦ ، ونؤمن باتخاذ هذه القومية مبدأ لوحدة الداخلية والتماسك والتنظيم العالي في الوقت نفسه . ولكننا لسنا وحدنا الذين نؤمن بالقومية كأساس للدولة المعاصرة بل نشترك في ذلك مع بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي والهند والصين الشعبية وغيرها في هذا الاعتقاد السياسي .

ولسنا وحدنا الذين ابتدعنا القومية في هذا العالم المعاصر وإن كنا من أوائل الأقوام الذين علموا الناس منذ آلاف السنين كيف يعيشون في جماعات سياسية متعاونة متماسكة برباط الانتماء إلى شعب واحد منفرد بين الشعوب . بمصائص متشابهة وشخصية واعية . وإنما يحق لنا أن نفخر بأن قوميتنا ليست من طراز قومية أجهلنا وفرنسا العنصرية الاستعمارية التي تقوم على التمييز بين الشعوب وعلى الأفراد بالامتياز والاستغلال . فنحن قد أضفنا إلى ما ورثناه من الاحساس القومي الفرعوني بالتماسك السياسي صفة التسامح التي أسهم بها العرب في حضارة الانسانية جماء ، والتي شهد كتاب العالم من جميع الملل والنحل بفضل العرب فيها على الغرب . ففي ظل حضارة العرب عاش أصحاب الأديان المختلفة والاجناس المتباينة جنبا إلى جنب دون أن يكون لعربي على أعجبى فضل إلا بالتقوى أى بال التزام القانون . ونحن في قوميتنا لا نصدر عن

مبدأ القوة في تحقيقها ، وإنما نوقظ عواملها وترك هذه العوامل أن تعمل حلاً منسجماً طبيعياً في وضع البناء السياسى لهذه الوحدة الثقافية . وبعبارة أخرى ترك لقوميتنا الثقافية أن تتمد السبيل لقوميتنا السياسية ، وأحتواء لقومية العربية في إطار الدولة العربية المتحدة أن لم يكن في اليوم القريب ، ففي الند البعيد . وهذا الند البعيد هو الذى يحاول الغرب النصرى المستمر أن يحول بيننا وبينه . فهم في خوف لا من حاضرتنا وإنما هم في خوف من مستقبلنا الذى يريدون قطعة قبل تحقق إمكانياته الغنية بالموارد المحسوسة وغير المحسوسة .

الاقتصاد والاستعمار :

ولنتساءل هل للغرب أن يخشى القومية العربية وأن يخشى جمال عبدالناصر الذى يقضى ليله ونهاره في تثبيت دعائم هذه القومية ؟ وهل القومية العربية تهدد شعوب أوروبا الغربية بانخفاض مستوى معيشتها ، وتهدها في أرزاقها وأقواتها كما يدعى ايدى وموليه ولويد وينو ؟ أن هذا القول صحيح وخاطىء . إذا نظرنا إليه من وجهات نظر مختلفة ، أنه صحيح من وجهة نظر الغرب لأنه يريد أن يبنى اقتصادياته في المستقبل كما بناها في الماضى على أسفلال تأخر الشعوب صاحبة المواد الخام التى تعتمد عليها المؤسسات الصناعية والتجارية والمالية في الغرب ، وأسفلال تأخر هذه الشعوب الآسيوية الأفريقية على وجه الخصوص في تقديم الاسواق المربحة إلى جوار الموارد الاصلية لصناعة الغرب وتجارته . فالدول الرأسمالية الغربية لا تنظر إلى هذه الشعوب نظرة الأنناد في محيط الانسانية ، وإنما تنظر إليها نظرتها إلى الادوات الحية لخدمة الاوربي المتمدين كما عرف أرسطو الرقيق بالنسبة للأحرار المواطنين في دولة المدينة اليونانية القديمة والى آخذها عنه أحفاد أوروبا المستعمرون وبناو على أساسها فهمهم

فمفانون الدولى الذى لا يعرف لغير الأوروبى بحق فى ميزان العدالة العالمية. ولكن الخطأ الذى لا يستطيع الغرب إدراكه فى هذه الحجة هو أن العالم قد تنير دون إنكار تغيره. ونجاهل ذلك التغير لن يبق فى ضمان رفاهية الشعوب الغربية فالعالم الآن ملئ بالأفكار والحركات التحريرية التى تؤكد المساواة لا بين الأفراد وحسب وإنما بين الشعوب كذلك ولن يستطيع الغرب أن يواصل معاملة الشعوب غير الأوروبية على أساس تجربة الماضى السحيق المغمور فى ظلمات من الجهل وعدم الوعى والنضج السياسى . وليس للغرب أن ينادى كما نادى من قبل بأن الرجل الأوروبى يحتاج إلى مستوى من العيش أرقى من مستوى العيش الذى يحتاجه غير الأوروبى . فانخفاض المعيشة بين الشعوب الآسيوية الأفريقية من أثر الظروف التاريخية التى أحاطت بهذه الشعوب ليس حكما مطلقا عليها بأن تموت ليعيش ايدن وموليه على جثث الجائعين من أبناء هذه البلاد ، كما بين ذلك هوبسون الانجليزى فى تحليله للنظام الإستثمارى فى أول هذا القرن ، وكما بينه لنين بعد ذلك . ومن العجيب أنه قد ظهر بين الاشتراكيين البريطانيين فى أعقاب الحرب العالمية الثانية دعوة إلى المحافظة على مستوى المعيشة فى بريطانيا بتشجيع الازدهار فى البلاد المستعمرة التى تتعامل معها لنجد الصناعة البريطانية أسواقا فى سعة الاستهلاك وازدياده بين أفراد الشعوب. ولكن يبدو أن الرأسمالية البريطانية قد قصت على هذه النزعة الاشتراكية واستأنفت مزاولتها لطرقها التقليدية فى الاستغلال والسكسب غير الحلال وما صياح ايدن وموليه إلا صياح هذه الرأسمالية المتطرفة التى تعمي قوى الجماهير فى بلادها ضد النظرة الصحيحة إلى السياسة الدولية ووجوب قيامها على التعاون والتعاطف فى الميادين الاقتصادية وغير الاقتصادية . ومن ثم كان التمازج فى موقف حزب العمال الاشتراكى وحزب المحافظين الرأسمالى على مسرح السياسة

البريطانية في أزمة قناة السويس . فليس المحافظون بأكثر وطنية من العمال ، وإنما هو إختلاف في فهم الوطنية الحقبة التي تضمن فعلا وقاهية الغرب . كما أن المحافظين والعمال سواء في إيمانهم بالاستعمار كوسيلة من وسائل بريطانيا للحياة وذلك لاعتماد الشعب على الخارج وعجزه عن الاكتفاء الذاتي إلى أى حد من الحدود المقبولة . ولكن العمال يرون أن مصالح بريطانيا المشروعة لا تجد تهديدا حقيقيا من إجراء الرئيس جمال عبد الناصر الذي لا يفتأ يقرر في كل مناسبة أنه لا تعارض بين مصالح بريطانيا المشروعة وبين مصالح العرب ، وأن العرب ليسوا أعداء التعاون الدولي في نطاق الحياد الإيجابي بل هم أنصاره ودعاة إرساء قواعده .

السيادة القومية الجديدة :

وأن كل ساسة الغرب يتهموننا بالتطرف في عاطفتنا القومية ، ويخطر هذه النزعة على رفاهية دول أوروبا الغربية إذا ما ترك لها العنان في إدارة القناة باسم الدولة المصرية ، فانهم كذلك يتهموننا بعدم الفهم لماهية السيادة القومية في العصر الحاضر ، ويتخطى الحدود التي كان من الواجب علينا أن نعمل داخلها في نطاق السياسة الدولية . ولذلك ينكر يينو قيام نظرية السيادة القومية فيما أسماه عصر القرة ، ويقصد بذلك أن أية دولة كبيرة من الدول المقتنية للذرة تستطيع في لمح البصر دون سابق أنذار أو أستعداد أن تخضع بسلطانها الدولة الصغيرة المجردة من هذا السلاح . ومن ثم فليس لنا في رأى يينو أن نتمدد في ممارستنا لحقوق السيادة أن نفهم بها الحقوق التقليدية من سلطة عليا كاملة لا تتجزأ ولا يتنازل عنها وإنما يحسن بنا أن نفهم السيادة القومية الجديدة بأن نميش في كنف سيادة دولة كبيرة هي التي نشاء قشاشا وتزيد فريدا . وحاول دالاس

أن يضمن هذا المعنى في مشروعة بمؤتمر لندن إذ يعترف بأن مصر صاحبة السيادة على القناة ولكنها تتنازل عن مزاولة هذا الحق للدول المستخدمة لها خاصة الدول الغربية ثم جاء المشروع الثلاثي لتأليف إتحاد لإدارة القناة من الدول الرئيسية المستخدمة لها بعد فشل لجنة منزيس مؤكداً للنظرية عينها ، فقد أقامت بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة أنفسها موضع صاحب السيادة الدولية التي تعلق على السيادة القومية .

وليس هذا الاجراء في الواقع من قبل أمريكا وبريطانيا وفرنسا أمراً جديداً مستحدثاً في هذه الايام ، وإنما هو الواقع المطبق في أكثر من دولة من الدول التي رأينا جميعاً كيف تسوقها أمريكا إلى مؤتمر لندن لتؤيد مشروع دالاس ولتتقض ما سبق أن وعدت به مصر من تأييد في مسألة قناة السويس . فمن الدول الثماني عشر التي جاءت لجنة منزيس باسم إلى القاهرة لتعرض قرارات مؤتمر لندن على الرئيس جمال عبد الناصر دول لا تباشر أكثر من السيادة التي تفضل بينو ودالاس بوصف معاملها لنا . ولقد بلغ الغرب في هذه الدول ما يبلغ من سلطان أعلى باسم المساعدات المالية وغير المالية ، وباسم الأحلاف العسكرية وغير العسكرية ، التي جعلت منها دولاً تابعة وأن كانت في العرف الدبلوماسي دولاً مستقلة ذات سيادة . ويحق إذن في هذا المعنى أن يتهمة الغرب بأننا لانعيش في الزمن المعاصر بروح العصر ، لأننا تنادي بالحياد الإيجابي وبالاستقلال والسيادة وبالعامل وفق الإرادة الحرة المختارة التي تصدر عن مصالحنا في الوقت المناسب ، بل تجاوزنا مرحلة المناذاة إلى مرحلة تنفيذ هذه النظرية فملاقي معارضتنا للأحلاف العسكرية خاصة حلف بغداد وفي إضماننا إلى مؤتمر باندونج الذي ضم شعوب آسيا وأفريقيا الظامنة إلى السلام

والتعاضد السلي في جو من الحياد الايجابي بعد مالاقت من آلام الاستعمار وكذلك في التعامل مع الكتلة الشرقية والكتلة الغربية دون انحياز إلى أى الكتلتين انحيازاً يفقدنا شخصيتنا المنوية المختارة . ومن المؤسف أن الغرب لا يدرك صدق موقفنا المنبثق عن تجربتنا مع الاستعمار البريطاني الفرنسي في الشرق العربي . وكيف يستطيع أن يقدر تجارب الشعوب وتطورها الحقيقي وقد أعمته مصالحه الاستعمارية في ثوبها الجديد عن أن يرى الأسس الصالحة لتنظيم الدولى من رضى الشعوب وكرامتها وحريتها فلم يجد أساساً لعلاقات الدولية سوى التبعية ودوائر النفوذ ففى الواقع أن التهديدات العسكرية والعقوبات الاقتصادية والحملات المغرضة التى شنّا عليها الغرب فى الثلاثة أشهر التى تلت ٢٦ يوليو سنة ١٩٥٦ قد اتخذت من تأميم شركة قناة السويس فرصة للتعبير عن حقها على مصر التى صممت على أن تكون من دول العالم الثالث فى السياسة الدولية .

الخطر الأجنبى وأثره فى الوعى القومى :

ولكن هل كان فى مقدور هذه الاجراءات التهديدية لاستقلالنا وهذه المؤامرات السافرة لأخذ مقاليد بلادنا من أيدينا أن تعطّل قوميتنا عن الانبثاق الطبيعى وعن التعبير المشتق مع ظروفنا التاريخية وآمالنا فى المستقبل ؟ ان الغرب يخطئ . التقدير أن هو ظن أن الخطر الذى يهدد الشعوب قد يقتل روح القومية أو يحولها نحو الولاء للدول صاحبة القبلة القدرية كما يقول بينو ، فالخطر من شأنه أن يدفع بالناس إلى التضامن والتماسك وأن يبعث فيهم الوعى البصير المدرك وأن يجعلهم يستيقظون ويفكرون فى مخارج قد تكون فى وجهه قبيض ما يرسمه

المستعمرون . ويبدو أن الولايات المتحدة لاتعطى لآنجلترا وفرنسا من تجربتها في القومية الأمريكية ما تعطيهن إياه من مساعدات مالية وعسكرية فجيفرسون رئيس الجمهورية الأمريكية في أوائل القرن الماضي يخبرنا في مذكراته عن الثورة الأمريكية أن الباعث إلى الاتحاد والتصميم على المساومة بين المستعمرات الأمريكية كان غباء الملك جورج الثالث ووزارة المحافظين الرجعية في ذلك الوقت التي حاولت أن تنفذ سياسة القوة والعنف والاكراه مع الأمريكيين ، فها كان من الشهور بالخطر إلا أن جعل كل أمريكي يستقيم في جلسته وأن يفكر تفكيراً واقعياً في التعاون مع مواطنيه والالتحام معهم في التخلص نهائياً من حكم العدو الغاشم . فالولاء لا يمكن أن يصدر عن القهر ، وأن أزمة قناة السويس ستقوم في تاريخ القومية العربية مذكراً دائماً للشعوب العربية بضرورة تحويل هذا الشعور القومي المتجاوب بين المحيط الهندي والمحيط الأطلسي إلى الأساس الذي يستمد عليه في بناء الدولة الجديدة . وأن يكون هذا في المستقبل وحسب ، بل أن أثر أزمة قناة السويس قد حقق بالفعل هذه الوحدة في الشعور بين جماهير العرب ، إذ كانت أشبه بالصدمة الكهربائية التي أذكت الاحساس بالذات أمام الخطر الاستعماري المنقض على العرب من كل جانب ليعيدهم إلى حظيرة التابعية للعنصرية الأوروبية . فالاستعمار وهويدر الحرب لاختداد القومية العربية إنما قدم الوقود لحياتها والمها بها على النطاق العام الذي يحذرته والذي يتأمر لتأجيل تحقيقه . فبلاد العرب جميعاً قد أدركت أن مصيرها مرتبط بمصير مصر وأن الاستعمار حين يتخذ من قناة السويس فرصة للانتقام من الدور الذي تقوم به مصر في مقاومة نفوذ الاستعمار بين ربوع العرب ، إنما يحاول القبض على القناة ليقبض على أعتاق العرب جميعاً ويلهبها حياً تشاء إرادته القاهرة وذلك

لأن القومية كما تجمع تفرق، وأخشى ما يخشاه الاستعمار أن القومية العربية في تجميعها للعرب إنما تقطع من أوصاله شأنها في ذلك شأن الحركات القومية التي مزقت الامبراطورية النمساوية المجرية والامبراطورية العثمانية والتي تقضى بالتدريج في أيامنا على الامبراطورية البريطانية والامبراطورية الفرنسية وامبراطوريات الدول الغربية الأخرى .

العريش وسيناء :

وإذ أن الاستعمار قد بلغ مرحلة اليأس والعمى قد إعتر بقرته وتديره وذكائه وغدره . ويبدو أنه أراد أن يعيش في عدوانه على مصر في لحظة من لحظات توسعه في القرن التاسع عشر وأن يستعيد بذلك مجداً يجرى نحو الأفول بسرعة عجز خياله عن أن يلاحقه بها . وكان عليه لينفذ خطته أن يعتمد على المركز الأول للاستعمار في البلاد العربية وهو إسرائيل التي ولدت من صلبه ورضعت من لبنه وقامت على مبادئه وتؤمن بها وتطبيقها قلب الاستعمار صفحات تاريخه مع الصهيونية فوجد أنه كان بعد سنة ١٨٨٢ سيداً في مصر وأنه سبق له أن وعد في أول هذا القرن الصهيونية بالعريش وسيناء وأن كرومر إستقبل بعثة صهيونية لدراسة هذا المشروع ولكنها لم تجد فيه حينئذ الحل الكامل لتحقيق مطمح اليهود في الاستقلال بدولة إسرائيلية بين الدول فنصحت بالمدول عن قبولة . أما اليوم وقد أقامت الصهيونية دولة إسرائيل فإنها ترحب بل وتسعى إلى التحالف مع الاستعمار لتوسع وتحصل على أمنيتها القديمة من بلوغ حدودها نهر النيل ولتقوم بحراسة قناة السويس وتأمين مصالحها ومصالح إنجلترا وفرنسا الاستعمارية في هذا الجزء من العالم كما ذهب إلى ذلك ويزمان في خطابه إلى « سكوت » ولذلك دبرت المؤامرة الثلاثية لنزو مصر وما

يساعد على فهمها أن ننظم على أساسها وجدورها فيما كتبه « ويزمان » عن فكرة استعمار الصهيونية للعريش وسيناء وندمه على فوات تلك الفرصة التي عرضت لليهود منذ أكثر من نصف قرن . فويزمان يقول :

« لقد عدنا أثناء المؤتمر الصهيوني السادس جنبا إلى جنب مع منحة أوغنده أن هنالك منحة في طريق الإعداد . فان هر تسيل كان يفاوض حكومة صاحب الجلالة ملك بريطانيا على شيء قريب جدا من الوطن وهو إمكان الاستعمار لليهود في شريط الأرض بين الحد الجنوبي الحاضر لفلسطين ومصر المعروف عادة بالعريش ويظهر أن المناقشات كانت دائرة مدة وقت طويل ولكن لم تعرف هيئة الصهيونيين العامة كيف نشأت هذه المناقشات أو أي شيء عنها أكثر من الحقيقة أن بشة قد أوفدت إلى العريش لتدرس الأرض وموقعها وأن البشة قد عادت بتقرير غير موافق . وأخبرنا في المؤتمر أن حكومة جلالة الملك وهي مهتمة دائما باليهود وراغبة في تحسين حالهم قد أعطت كل تسهيل لمثل الحركة الصهيونية ليقوموا يبحث المشروع في المنطقة نفسها . وقد ناقشت اللجنة الموقف مناقشة تامة مع اللورد كرومر الذي استقبل اعضاءها بود ولكن وجد أن المشروع غير عملي بالنسبة إلى افتقاد الماء في هذا الجزء من جنوب فلسطين .

« وقد نوقشت امكانيات الري ولكنها جميعا كانت تعتمد على استخدام الماء من النيل وبالطبع كانت الحكومة المصرية معارضة لهذا . وبالتحليل الدقيق لهذا التقرير ومع المعلومات الضئيلة التي أعلنت لنا في المؤتمر فانه لا يسع المرء أن يشمر بأن موقف اللجنة قد أملى إلى حد كبير بواسطة رغبة زعماء الصهيونية في ذلك الوقت في أن يقوموا بالاستثمار فقط على نطاق واسع جدا لأنهم شعروا أن مثل هذا الاستثمار وحده هو الذي يستطيع أن يعمل شيئا في تخفيف آلام

الشعب اليهودى وفضلوا اذا كان الاستثمار على نطاق واسع غير ممكن أن يسقطوا الأمر كله . وفى رأى كانت هذه النظرة وهذه النظرة وحدها مشوثة عن انتهاء مشروع العريش وهو حقيقة ملموسة جدا إلى لاشئ . فلم ترض البتة بشريط الأرض الرفيع على طول ساحل جنوب فلسطين الذى كان من المؤكد إلى حد كبير اقامة مستعمرات عليه اذ أنه كان هناك أمل طيب فى الحصول على الماء من باطن الأرض . (وهناك فى الواقع محلات ويوت فى العريش اليوم) ولكن ذلك كان مشروعا صغيرا بالنسبة للأفكار العظيمة التى كانت حينئذ سائدة فى دوائر الزعامة الصهيونية . وكان بداء متواضعا جدا فى نظرها . ولم يحدث أثر فى تصور وخيال أى من الزعماء أو الجماهير الذين كانت تتعلق أعينهم دائما بكلمة « الحل » ولهذا شعرت اللجنة بأنها مضطرة لأن تشمل فى بحثها صحراء سيناء . ولم تصلح هذه للاستثمار إلا إذا وجد الماء . فترك المشروع بكلية ولم يوجه أى مجهود للدراسة الشريط الصغير حيث كان الاستثمار ممكنا دراسة مفصلة . وانى لأرى أنه قد كان من الممكن احداث فرق عظيم لمصير فلسطين الحاضر لو أننا ركزنا الجهد حينئذ فى القيام يده مهما كان صغيرا على طول ساحل جنوبى فلسطين .

ومن ثم لم تكن المؤامرة الاسرائيلية الانجليزية الفرنسية وليدة اليوم أو الأمس القريب وإنما اعتمدت على جذور عميقة فى تاريخ التحالف الأصيل بين الصهيونية والاستثمار الغربى . وأن الظروف الجديدة التى نشأت فى الشرق الأوسط والتى يريد الاستثمار الأوروبى الصيوى أخذها فى المهد لم تكن الا وقودا أحياء نار المداوة القديمة بين الفريسة ومفترسها غير مقدر عوامل التغير فى السياسة المحلية والعالمية حق قدرها . فاجتمع الثلاثة فى الظلام معتمدين على

التضليل فى كل خطوة من خطوات المؤامرة ومستقلين لأحط ما وصل اليه
التدبير الانسانى فى انتهاز لفرص ضعف الافراد والدول فاختاروا للهجوم على
مصر الوقت الذى اطمأن فيه المصريون لقرار هيئة الأمم المتحدة من التفاوض
المباشر بينها وبين فرنسا وانجلترا وبحضور المستر هامرشلد سكرتير الأمم
المتحدة على أساس المبادئ الستة التى وافق عليها مجلس الأمن لحل مشكلة
قناة السويس وكأنهم أرادوا أن يسخروا من الأمم المتحدة بعد أن تجاهاوها
زمنًا طويلا وبهذه أن أعلنوا عدم إيمانهم بها فكانت استجابتهم لقراراتها بعد
أن لجئوا اليها زيفا وتضليلا للرأى العام العالمى أن يفوزوا مصر فى الوقت المحدد
للتفاوض لحل المشكلة القائمة وأن أحلوا بذلك شعار القوة الغاشمة بدلا من
شعار العدالة الدولية واختاروا كذلك وقتا للهجوم على مصر فترة انشغال
روسيا بثورة بولندة والمجر التى دبروها حتى يخلو لهم جو السياسة العالمية من
تدخل المنافس التقليدى القوى فى وضع حد لمطامعهم الاستعمارية فى الشرق
الأوسط . ولم ينسوا أن يبعثوا الولايات المتحدة عن منافستهم فى امتيازاتهم
بهذه المنطقة بأن اختاروا للفوز وقت انشغالها بالانتخابات الرئاسية بل أن
المتبع للعوامل المنصرية التى تلعب دورا فى السياسة الامريكية لا بد وأن
يدرك مغزى هذا التوقيت للمؤامرة الصهيونية البريطانية الفرنسية لان الغزاة
قصدوا إلى استغلال ضعف المرشح لرئاسة الولايات المتحدة أمام صوت اليهود
فى الانتخابات الامريكية وحرصه على ارضاء يهود أمريكا على حساب البلاد
العربية أسوة بما فعل وودرو ولسون وترومان فى تسخير الولايات المتحدة
لصيانة دم اليهودى بسفك دم العربى .

(٥) العنوان الصهيوني الامبريالي سنة ١٩٦٧ :

وقد تابع الاستعمار موقفه العدواني على الجمهورية العربية المتحدة باعتدائه
المسكرى فى ٥ يونيه سنة ١٩٦٧ ، واعتدائه الدبلوماسى الأمريكى التمهيدى
قبل ٥ يونيه ، ومواصلة ذلك الاعتداء سياسيا فى الامم المتحدة وذلك لتدمير
كل الجهود التى تسعى لرد إسرائيل عن احتلالها للأرض العربية ، وإقامة
السلام فى ربوع الشرق الأوسط . ولسكن ما كان لخطر الاستعمار أن يبلغ
غاياته فى القرن العشرين إذ أنه يثير القومية لدى الشعب العربى ويؤكد
عوامل التماسك والوحدة . فهو فى هذه الحالة عامل من عوامل البناء لا الهدم .

الفصل الثاني عشر

الأمة العربية ومرحلة التكوين

إن القرن العشرين قد أصبح يعرف بأنه عصر إحياء الأمم القديمة وتكوين أمم جديدة بعد أن أخذ التنظيم الإمبريالي للعالم في الانهيار ، وبعد أن أخذت المركزية الأوروبية للسياسة الدولية في الزوال . ومن ثم فإن دراسة الأمة العربية في تاريخها وفي حاضرها لا يمكن فصلها عما نشاهده من عمليات مستمرة لبناء الأمم في حياة جيلنا والأجيال التي سبقتة ، وعما نعيشه من صراع فكري سياسي واجتماعي حول مفهوم الأمة ، وأثر ذلك في الأيديولوجية القومية والتجربة الحية في الوقت نفسه . فلقد امتزج النظر والتطبيق أمام أعيننا ، وأضح ما للنظرية من فعل مباشر في إعادة التنظيم والبناء على المسرح القومي والعالمي . ويمكن لنا إذن في ضوء هذا المنهج الواقعي النظري أن نعرض للجوانب الآتية استلهاها لنظام فكري ندرس في إطاره موضوع الأمة العربية في حركة دينامية ، وهي :

(١) الأمة ودورها في السياسة الدولية أثناء القرن العشرين .

(٢) الأمة كمرحلة من مراحل التطور التاريخي للتنظيم الاجتماعي .

(٣) الأمة العربية في عملية البناء والتكوين .

١ - الأمة في القرن العشرين :

في التقليد واجهت الإمبراطوريات أيا ما سبته ونشأت اسم لتأخذ مكانها

كما يقول روبرت أمرسون Rupert Emerson^(١) . فالحرب العالمية الأولى قد انتهت بتحطيم امبراطوريات أوروبا التي كانت تعتمد على التوسع في الأراضي المجاورة، وضاعفت من تفكك الامبراطورية الممتدة عبر البحار في آسيا. ولو أن أفريقيا قد بقيت مؤقتاً قارة للاستعمار، إلا أنه قد حدث توقف نهائى للمدافى استمر قروناً، ودفع بشعوب أوروبا إلى السيطرة على أغلب ماتبقى من الكرة الأرضية. فشعوب الأرض غير البيضاء قد أعلنت بأسلوب لا يمكن دحضه أنها لم تعد مستعدة لأن تقبل موقف التبعية الذى يتضمنه النظام الامبريالى، كما أن إيمان الغرب نفسه بقبول الامبراطورية وأحققتها قد وهن وأصابه الضعف.

ويلاحظ أمرسون فى هذا المجال أن ولسون Wilson ولنين Lenin بالرغم من اختلافهما البين فى فلسفتها السياسية قد إلتقيا عند نقطة تقرير الأمم لمصيرها مما يعطى حياة جديدة للمبادئ المختلفة التى ورثاها من القرن التاسع عشر. فألمانيا والنمسا والمجر وروسيا فى أوروبا والامبراطورية العثمانية — كلها قد نزلت عن سلطانها الامبراطورى، وقامت فى ثنايا ممتلكاتها عدة أمم تشهد بانتهاء نظام قديم وإبتداء نظام جديد. ولكن هذا لا ينسيتنا أن النظام القديم قد إستمر دون مساس بكيانه بالنسبة للامبراطوريات التى امتد سلطانها الاستعمارى عبر البحار، وأن مبدأ تقرير المصير، مثله مثل مبادئ المساواة وحقوق الانسان التى ارتبط بها، قد أعلن كبداً له تطبيقه العالمى، غير أن حلفاء الغرب لم يقصدوا به أن يتجاوز حدود أوروبا، وأن ينفذ خلال أرض المتصرين، وذلك بالرغم مما تعرض له البناء الامبريالى من تهديد وجه إليه بواسطة « المد » الصاعداً لاون

على حد تعبير امرسون في مرا كز الحضارة القديمة مثل الصين والهند ومصر .
وقد أتت الحرب العالمية الثانية فكانت أوسع مدى في تأثيرها المباشر
وفي مضمناها عن الحرب العالمية الأولى ، وذلك لأنها جعلت من تقرير المصير
مبدأ حيا بالنسبة للعالم غير الأوربي ، وفتحت الباب للإعلان الكامل عن
المطالب القومية التي كانت آخذة في التصاعد في فترة ما بين الحربين . فتقدم
الاستثمار في هذه الفترة كان قد فقد سرعته ولم تستطع دول الاستثمار أن
تحتفظ على أنظمتها في البلاد المستعمرة إلا بسلسلة من التنازلات والحروب
الخفيفة . وأنه لمن الدلائل على روح العصر أن الهجوم الإيطالي الفاشي على
الحبشة قد اعتبر أمرا من الأمور المناسبة لزمان سابق وليس لزمانه المعاصر ،
وذلك بالرغم من أن الدول الكبرى لم تتخذ منفصلة على حده ، ولا مجتمعة في
عصبة الأمم ، سوى خطوات فائرة لصدده . ولقد لجأت الامبريالية القديمة إلى
التعثر الكامل بعد ١٩٤٥ : وأعلن ميثاق الأمم المتحدة سيادة المصالح القومية ،
وأشار بوضوح إلى تحرير المستعمرات كهدف . وجاء استقلال الهند والاستبعاد
الكلي للصين من دائرة الغرب قاضيا على مظاهر الامبريالية القديمة ، كما أن
ظهور الكتلة الآسيوية الأفريقية في الأمم المتحدة قد دل على أن التابعين
السابقين قد أصبح المؤيدين اليقطين للشعوب غير البيضاء على وجه العموم
والشعوب المستعمرة على وجه الخصوص ، وكثيرا ما عملوا بتصميم مع الكتلة
السوفيتية على تصفية الاستعمار .

وإن شعوب هذه الدول الحديثة قبضت على مقاليد أمورها بأيديها وعزمت
على أن تلعب في شئون العالم دورا فعالا متساويا مع الدول الكبرى . وإن
فشلي الهجوم الانجليزي الفرنسي على مصر في سنة ١٩٥٦ أبان بوضوح أن

أن جر الرأى العالمى وتوازن القوى العالمية قد خضع لتغيير أساسى . ومسوق
أمرسون مثالا على مدى هذا التغيير بحالة غانا ، فهو يقول إن غانا التى استقلت
فى سنة ١٩٥٧ كانت مركزا فى ديسمبر سنة ١٩٥٨ لمؤتمر جميع شعوب أفريقيا
الذى جعل من توحيد أفريقيا أحد موضوعاته الرئيسية ، مما يعد تملقا بينا على
مؤتمر برلين فى سنة ١٨٨٤ الذى عقدته الدول الأوروبية لوضع قواعد تقسيم
القارة الافريقية . وهكذا نرى إنتهاء عهد تاريخى سيطر فيه الغرب على باقى
البشرية .

٢ — الأمة كمرحلة تنظيمية اجتماعية :

فالأمة من وجهة نظر السياسة المالية قد أصبحت وحدة التنظيم الدولى
لا بالنسبة للأمم الغالبة وحدها ، وإنما بالنسبة لشعوب الأرض جميعها كما
يبين ذلك الأزدىاد المستمر فى عضوية الأمم المتحدة منذ سنة ١٩٤٥ . ولكن
الأمة من وجهة نظر علماء الاجتماع إنما تمثل مرحلة من مراحل التنظيم الاجتماعى
لبنى الانسان .

ولقد وضع أرسطو أساس هذه النظرية الاجتماعية فى كتابه « السياسة »
حين أعلن أن الانسان « حيوان اجتماعى » وأن الاجتماع ليس ظاهرة خارجية
بالنسبة له ، وإنما هى ظاهرة ذاتية تنبع من طبيعته . وأتبع أرسطو هذه
الملاحظة بأن أكد الصفة التطورية لهذه الظاهرة الاجتماعية ، ولكنه — وهو
سجين تجربته ، شأنه فى ذلك شأن غيره من البشر — قد وقف بعملية التطور
عند بناء « المدينة » واتخاذها مثالا أعلى للحياة البشرية العامة . وهناك من
علماء الاجتماع المحدثين من اتخذ من منهج أرسطو أساسا لمنهجه ، وتابع نمو
الأشكال التنظيمية للمجتمع حتى بلغت مرحلة « الأمة » .

ووثف عند ذلك خضوعا لضرورة التجربة المعاصرة وما عليه على تفكير المعاصرين . ويتقدم ما كيفر R. M. Maciver هذه المدرسة الاجتماعية بما أنتج في هذا الميدان . فهو يقسم مراحل المجتمع إلى (١) مجتمع القرية (٢) مجتمع المدينة - (٣) مجتمع الاقطاع - (٤) ومجتمع الأمة . ونحن هنا نقدم تلخيصا موجزا لهذا التطور التسلسلي .

١ - مجتمع القرية :

يذهب ما كيفر إلى أنه ربما يمكن أن يقال إن التاريخ الحقيقي يبدأ عندما استقرت القبيلة في مجتمع القرية ^(١) . ولقد سبق ذلك تطور ليس من المستطاع تحديد حلقاته ، ولكن الاتجاه الاندماجي في المجتمعات البشرية قد تبلور تبلورا واضحا المعالم عند تكوين الوحدة الأساسية للمجتمع ، وهي الأسرة .

فالشكل الأول للمجتمع هو الأسرة ، ولكن ليست الأسرة كما نعرفها في حضارتنا البشرية العليا . والمجتمع الأول هو الأسرة . ولكن ليس مجرد الأسرة . فهو أقرب إلى أن يكون دائرة صغيرة من الحياة الاجتماعية التي يسيطر عليها الاحساس بالقرابة ويعمل على دوامها . وإن الأسرة بمعنى الجماعة التي تقوم على الاعتراف بعلاقات الجنس الدائمة إلى حد ما ، لا بد وأن تكون الشكل الأول للنظم الاجتماعية . ولكن بطبيعة الأشياء لا تستطيع الأسرة بمناها الضيق أن توجد في عزلة ولا يمكن أن تكون مجتمعا مكفيا بذاته . فالزواج من الاقارب له حدود . وكل أسرة هي نواة داخل الجماعة

1 - Maciver, R. M. - The elements of society ch : The stages of society.

القرية ، وينسج كل زوج جديد علاقات عائلية داخلها . وتكاد الأسرة في هذه المرحلة المبكرة أن تكون هي والمجتمع شيئا واحداً .

ولكن عمليات الاندماج في عشيرة وقيلة وشعب قد تدرجت ونجاوبت مع الكشف في طرق الحصول على الطعام وصنع الأدوات وتطورات السلطة والمواد حتى وصلت إلى الخطوة العظيمة التي تتمثل في استقرار القبيلة في مجتمع القرية . ولا بد من أن مجتمع القرية مرحلة قد بلغها أو مر بها جزء كبير من البشرية في طريقه إلى الحضارة . ويقوم ذلك المجتمع على مبدأ استقرار جماعات بشرية في مساكن دائمة على مساحة محددة من الأرض ، تقسم للملكية المشتركة قطعاً من أجل الزراعة . فكل أسرة بيت ، وللجماعة الأرض المشتركة .

ومن الواضح ؛ بل وما لا مفر منه أن يتنوع أسلوب التنظيم في أي شكل من أشكال المجتمع البشري وينطبق هذا أول ما ينطبق على مجتمع القرية ويمكن تلخيص خصائصه الجوهرية كما يبينها ما كيفر كالآتي :

١ — الخاصة الاجتماعية : لقد أصبحت وحدة المجتمع أكثر تقييداً . فالأسرة في البيت ، قد انفصلت عن الأقارب بواسطة جدران ذلك المركز المستقل ، وهو البيت . وإن امتلاك بيت هو الآن مصدر الحقوق — الحق في قطعة من الأرض المشتركة ، والحق في الحماية ومكان في حياة الجماعة ، والحق في نصيب من طقوسها الدينية .

٢ — الخاصة السياسية : وقد شكل رؤساء البيوت مجلس القرية . فمجتمع القرية في فكرته مستقل بذاته ، ومكتف بذاته ، ومحكوم حكماً ذاتياً . وإن

مجلس القرية الذي يتكون من الكبار يحافظ على القانون ، خاصة القانون العرفي للجماعة .

٣ — الخاصة الاقتصادية : كانت جماعة القرية تعيش في استقلال منزلي كمجموعة من البيوت التي تعتمد على الزراعة . ولم يكن هنالك وسائل للتبادل الحر لثروتها مثل البنوك أو رأس المال ، فماتت من العزلة والافتقار إلى التعاون بين القرى المجاورة ، مما أنهى إلى ضيق مستوى الحياة وانحطاطه .

ولكن عزلة القرية ما كانت لتستمر إلى الأبد ، فلقد نطمت بموامل عدة من أهمها (أولا) نمو المدن التي تفرعت منها خطوط التجارة والثقافة واخترقت باشعاعها ما أحاط حياة القرية من سياج و (ثانيا) الاندماج العام للبلاد كوحدة قومية في ظل سيطرة دولة تتدخل في شئون الأفراد . وفي الواقع أن المدن قد تطورت تطورا ملحوظا مما جعل ظاهرة نموها تؤرخ لمرحلة في التطور الاجتماعي .

٢ — مجتمع المدينة :

فالمدينة كانت أول الأمر مجرد قرية بسيطة ، تحتفظ بمحاضن كثيرة لمجتمع القرية ، ولكنها تمددت أو تطورت عن طريق الضرورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لحياة أوسع . وإن بعض المواقع تجتذب إليها السكان مثل المحاضن والموانئ وملقى الطرق التجارية والاماكن المحصنة بالطبيعة . وعادة ما يمتدحج الاعتبارات السياسية والاقتصادية . فالمكان المحصل يميل إلى أن يكون موثلا للتجار ، على حين أن مركزا للتجارة يميل إلى أن يحصن ، وأن يصبح مركزا للحكم . وعلى هذا النحو يرى ما كير أنه في النقلة التي تلتقي عندها المزية الاقتصادية والسياسية ، تنشأ المدينة من القرية .

وتعرض لنا اليونان القديمة نماذج للمدن التي تمثل هذا الطور من أطوار المجتمع البشري . فطبيعة أرضها بمرفعاتها ووديانها وبحرها ساعدت على نشوء مجتمعات مدن حرصت على استقلالها وأشتهرت كراكر الحضارة محلية مركزة . فكل سلسلة جبلية تقريبا أغلقت مدينة مستقلة في حكم نفسها عن مدينة أخرى ، ومثال ذلك ما كان يفصل طيبة عن أثينا ، وأثينا عن كورنث ، وكورنث عن أرجوس ، وأرجوس عن سيرطه وغير ذلك . ولقد أمتاز مواطنو كل مدينة من مدن اليونان بالاهتمام بالحياة العامة . فكان المواطن اليوناني يعيش خارج داره . وأصبحت مدينته أشبه بفساد كبير ، فشارك في نشاط السياسة والاجتماع والسوق والمسرح وفنون النحت والأدب والرياضة البدنية . وساعده على هذا النمط من الحياة أن كان مجتمع المدينة اليوناني يقوم اقتصاديا على أساس من الرق . ونحن نلاحظ في هذا أن القرابة قد أصبحت أقل أهمية من المواطنة ، وأن رباط الدم — وهو المبدأ العظيم لكل مجتمع بدائي — قد تمحل واستبدل به إلى حد ما رباط المواطنة . ولكن بالرغم مما حققته المدينة اليونانية من مظاهر الحضارة ، إلا أن ما كان يشوب حياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية من نقص جعلها مجرد مرحلة على طريق التطور الاجتماعي .

٣ - مجتمع الاقطاع :

ولقد اختلف مجتمع الاقطاع عن مجتمع المدينة اختلافا ظاهرا . ويرجع هذا إلى الظروف التي تحيط بنشأة كل منهما وطبيعة نظامه . فلقد أعقب سقوط الامبراطورية الرومانية مهد من الاضطراب الشاسع إلى أن تبلور الدافع الخلاق نحو نظام جديد للمجتمع في الامبراطورية الرومانية المقدسة التي أعلنها شارلمان

سنة ٨٠٠ بعد المسيح ، والتي جمعت عناصر رومانية وثيونوتية ومسيحية تمثلت في النظام المتميز للعصر الإقطاعي . فبدأ المبدأ العالي الذي يتمثل في الامبراطورية وفي الكنيسة ، ومبدأ السلطة المتدرجة الذي يتمثل في الاقطاع وما أباحه من ملكيات إقطاعية وإمارات ودوقيات وسلطات صغيرة من كل الأنواع لممارسة السيادة والاستقلال . وكان المثل الأعلى للنظام الاجتماعي - على حد تعبير ما كيفر - هو الجمع بين المبدأ العام والخاص ، وبين المدالة والحرية . فالعصر الوسيط كان عصر المثل العليا التي فرضتها أيدي ضعيفة على مادة غير طيبة مما حال بينها وبين التنفيذ في مجال الواقع .

ففي البناء الاقطاعي تقوم الحقيقة الأساسية على ملكية الأرض ، إذ هي في الواقع الميار النهائي للحقوق ، وليست فكرة المواطنة التي امتاز بها مجتمع المدينة والتي اختفت كمفكرة في ذاتها . وإن العلاقة الشخصية قد أخذت مكان علاقة المواطنة الحقيقية ، ، ولم تعتمد هذه العلاقة الشخصية على شخصية المواطن وإنما على الملكية . وبالرغم من سيادة فكرة التبعية والولاء والواجب والشرف إلا أنها تعتمد على الحقيقة الخارجية وهي أن رجلا يحوز أرضا من رجل آخر يعتبر « أعلى منه » وسيد له .

وكان نظام الاقطاع قام أساسا على الريف واعتمد على مبدأ الملكية المنبثقة من بيته ، وأنكر بذلك أسس الحياة العامة في المدينة؛ فقد وجد عوائل تدميره في نشوء المدن التي ناضلت عندما نمت ثروتها التجارية والصناعية وقويت قواها بالاعتصامي والسياسية ضد القيود التي فرضها عليها الاقطاع ، ونالت درجة كبيرة من الاستقلال . فالمواطنة التي ارتبطت بالحياة في المدينة تناقضت مع سيادة أصحاب الأرض ، وولدت أنشطة التجارة روحا معادية

لقيود الاقطاع ، مما مهد الطريق أمام عملية الانتقال من الاقطاع إلى الديمقراطية ولم يقف أثر الحضارة الجديدة المادية للاقطاع عند أسوار المدينة وإنما أرسل أشعته إلى الحياة الريفية المحيطة على نطاق قوسى .

٤ - مجتمع الأمة :

ولقد تحطم الاقطاع ، ومهد انهياره الطريق أمام ظهور عصر أعاد فكرة المساواة السياسية ، وأعد شكلا جديدا للمجتمع ليكون أداة لها ، كما وسع حدود العلم وسيطرة الانسان على الطبيعة حتى أصبحت الأرض كلها فى النهاية مجتمعا يدخل فى حيز الامكان . ويمكن لنا أن نقف عند لحظة من لحظات تطور المجتمع لنقول إن مجتمع الأمة قد حل محل مجتمع الاقطاع . فى الواقع أن مجتمع الأمة - كما هو معروف الآن - ليس له فى ذاته ثبات ما على حد تعبير ماكيفر . قبل أن تتحقق فكرته يصبح فى عملية « صيرورة » مختلفة . وهو لا يكون أبدا فى شكل تام مثل نوع من الحيوان أو النبات ، وذلك لأنه حياة تهدم نظمها وتميد صنعها ، ولا تعرف أبدا أى نضج أو أى تحقق أو أى مكان لتتوقف عن التكيف ، بل هو حياة تعيش دائما بالتغير وبالحلق . وكل ما يمكن فعله اختيار ما يبدد لحظات هامة معينة وقوى خلاقة فى تحول لانهاية له .

ويستطرد ماكيفر فى شرحه قائلا إن مجتمع الأمة ، كأى مجتمع آخر هو مثل أعلى . فهو مثل أعلى قرر ، ولا يزال فعلا جدا فى تقريره ، سلوك الناس . وهو المثل الأعلى للمجتمع مترابط سويا ، ومنفصل عن المجتمعات الأخرى ، بواسطة الاحساس يلوغه مرتبة الأمة ، والوعى يكونه شعبا ، يشارك على تربة مشتركة فى بعض الخصائص والصفات المينة الدقيقة التى تحتاج للتبهير عنها إلى حكومة سياسية واحدة ، وهو لا يعتمد على صفة واحدة معينة ، مثل

المنصر أو اللغة أو الدين أو العادات أو التقاليد . فجنوده في التاريخ ، ولكن التاريخ وحده لا يوضحه . إنه الاحساس الفعّال بالانتمائية الجمية الذي تجاوز في امتداده ذلك الاحساس الذي ألهم القبيلة أو المدينة بواسطة الأدوات المنظمة للاتصال الاجتماعي والثقافي والاقتصادي المتبادل مما وسع أفكار الناس .

ولإن فكرة مجتمع الأمة حديثة النمو . فمن الناحية السياسية كانت الخطوة الأولى توحيد السلطة في الدولة المطلقة ، تلك الدولة الإقليمية ذات السيادة التي أخذت في جميع أوروبا مكان السلطات الصغيرة غير الفعالة والندمجة التي تقاسمت السلطان في ظل الاقطاع . ولقد نشأ بدلا منها عدد من الملكيات القوية المركزية المستقلة التي قام فيها مبدأ عدم انقسام السلطة ذات السيادة . وبتعبير آخر نشأت الدولة الإقليمية أو القطرية التي أصبحت في الوقت المناسب الشرط لقيام مجتمع الأمة . فبعد تغييرات وصراعات لا حصر لها أصبح مبدأ السلطة المطلقة سائدا في أوروبا الغربية ، كما نجده في أسبانيا تحت فيليب الثاني ، وفي إنجلترا تحت هنري الثامن ، وفي ألمانيا متأخرا كثيرا تحت حكم أسرة هو هنزوليرن . ولقد عملت مؤثرات متنوعة في نفس الاتجاه ، مثل الحركة في الفكر الديني التي أضفت إدعاءات روما ، والحراسة الجديدة لقانون الروماني ، وتطور التجارة ، والثورة الواعية ضد الظلم الاقتصادي لطبقة متميزة من النبلاء . فالتناس قد وجدوا في الولاء الواحد الأعلى ملازما ضد اضطرابات الولاءات المتنازعة ، وضد ما يصاحب مجتمع الاقطاع الطبقي غير المنظم من عدم أمن واغتصاب وقيود . فلقد كان ذلك العصر عصر الحق الإلهي للملوك .

ويحاول ما كيفر أن يتبع عملية التطور الاجتماعي التي استمرت داخل الدول الإقليمية التي تكونت على هذا النحو . فالبناء الاجتماعي للعصر الاقطاعي قد

تقوض بالتدريج . وقد ضعف مبدؤه الذى جعل ملكية الأرض رمز السلطة ومصدر الهيبة بواسطة الأهمية الجديدة لرأس المال . ويعنى برأس المال هنا كل جهاز لإنتاج الثروة الذى يمد ، فى ذاته إنتاج الأرض والعمل . فى الاقتصاد البدائى لا يوجد من الناحية العملية أى رأس مال بهذا المعنى ؛ هذا الأدوات البسيطة مثل دولاب الغزل والنول ، ودولاب الحزاف وقالب الاسكاف وقارب الصياد وشباك التى يملكها المنتج الفعلى . ولقد كان رأس المال غير ذى أهمية حتى العصر الحديث إذا ما قورن بالأرض . فى العهد النهائى للمعصور الوسطى ظهرت بوادر ذات مغزى للتجارة الكبيرة والمالية الواسعة . وظهرت البيوت البنكية ، كما أن القوة السياسية للمالية قد بانت بوضوح فى عهد شارل الخامس . وإن التجارة مع إمتداد مجالها تطلبت رأس مال أكثر ، وبدورها أنتجت رأس مال جديد ، ولكن رأس المال قد أصبحت له الصدارة والتفوق عندما أصبحت الصناعة قومية ، وفوق كل شئ عندما أصبحت آلية ، ولقد تضاعف رأس المال فى أيدي المخطوطين والأذكياء وأصبح مصدرا للقوة ذابت أمامها الامتيازات القديمة للملكية الأرض . فرأس المال كان يصنع أو يحصل عليه على حين أن الأرض كانت تورث . ومن ثم فقد تحطم النظام الطبقي الجامد للاقطاع ، وبنى نظام طبقى جديد ليس له الاستقرار والتدرج القديم . فى ظل النظام الاقطاعى ، كانت طبقة الفرد تتقرر بمولده ، أما فى ظل النظام الرأسمالى (فبالغم من الوراثة والأمن الحديث للاستثمار) ، فان دورة عجلة الحظ ، وتقلبات الرخاء والكساد ، والتنمير السريع فى العملية التكنية ؛ والعكبة الاقتصادية عند الفرد كذلك تضافرت على إنتاج عدم الاستقرار والتنمير الدائم داخل البناء الطبقي .

وتوصف عملية التحول من الاقطاع إلى الرأسمالية بأنها تسوية للطبقات .
ولكن هذا لا يصدق إلا جزئيا . فهناك شئ من التسوية فيما تهيئه الفرص
الاجتماعية والاقتصادية الآخذة في التوسع لمشاركة أعداد أكبر من الشعب
في الثقافة العامة — والثقافة في جوهرها عامة وعالمية . ولكن لا تزال حقيقة
الطبقة التي تتمثل في الفروق الموضوعية في القوة والفرصة باقية ، وهي تخلق
اقساما جديدا شديدا الأثر . فالتمييز الطبقي يعتمد في الواقع على العلاقة برأس
المال الذي وإن ساهم في القضاء على النظام الاقطاعي إلا أنه يعتبر المبررة
الحسنة والسيئة معا للحضارة لراثة . وذلك لأنه يخلق فائضا من الثروة القابلة
للاستمتاع والتي ترفع أكثر فأكثر جبهة الناس فوق مجرد مستوى الكفاف
ويجمل من الممكن لعدد متزايد درجة من الفراغ يستطيعون فيه أن يشبعوا
حاجات أخرى فوق ضرورة المحافظة على الحياة في ذاتها . ولكنه في الوقت
نفسه قد أحدث إسفيناً بين أولئك الذين يملكون وسائل الانتاج وأولئك
الذين يستعملونها ، بين أولئك الذين يستأجرون وأولئك الذين يستأجرون ،
بين أولئك الذين يعيشون بالاستئثار والذين يعيشون بالعمل . ويعتبر هذا
الفرق من بين جميع الفروق التي نشأت في مجتمعاتنا المعقد أعقها وأكثرها
إزعاجا ودفعاً لتغير اجتماعي جديد .

وهكذا نرى أن حياة المجتمع في عملية لا تتوقف ويمكن أن نستخلص
من كل هذه المراحل السابقة أن امتداد المجتمع فيما وراء القرية والمدينة لم يلغ
القرية أو المدينة ، وكذلك امتداد المجتمع فيما وراء الأمة لن يدمر مطلقا
الانتماء إلى أمة .

الامة العربية في التكوين :

ونحن نستطيع في ضوء الملاحظات التى سقناها عن التطور الحديث
لأنبثاق الامة من أحشاء الامبراطوريات السائدة فى القرن العشرين ، ومن
تطورها كمرحلة فى التنظيم الاجتماعى التاريخى ، أن تتبع قيام الامة
العربية فى الجزيرة العربية أول الأمر ، وفى الوطن العربى الكبير فى ظل
الحركة التوسعية التى تجاوزت حدود الجزيرة وأمتدت فى صراعها مع
الامبراطوريتين الفارسية والرومانية حتى شملت ما هو معروف الآن بالبلاد
العربية وما هو أبعد منها فى آسيا وأوروبا . فنحن لا نزال كما يرى جرجى
زيدان فى سنة ١٩٠٨ « إذا قلنا « العرب » اليوم أردنا سكان جزيرة العرب
والعراق والشام ومصر والسودان والمغرب ، أما قبل الاسلام فكان يراد
بالعرب سكان جزيرة العرب فقط ، لأن أهل العراق والشام كانوا من
السريان والكلدان والاباط واليهود واليونان ، وأهل مصر من الاقباط ،
وأهل المغرب من البربر واليونان والوندال ، وأهل السودان من النوبة
والزنج وغيرهم . فلما ظهر الاسلام وانتشر العرب فى الارض قوطنوا هذه
البلاد وغلب لسانهم على ألسنة أهلها فسموا عربا ^(١) .

ولقد تأكد هذا الوصف للعرب منذ أن سجله جرجى زيدان خلال
نصف القرن الماضى بما ثار بينهم من حركة قومية وتعميق للوعى القومى من
المحيط إلى الخليج ، فأصبح « العرب » أمة واحدة تستشعر المشاعر المشتركة
وتستهدف الاهداف التى تسمى إلى تحقيقها الأمم الحديثة فى إطار الحضارة
السائدة .

(١) جرجى زيدان — العرب قبل الاسلام

ولكن مرحلة الاحياء والمولد الجديد التي تمر بها الأمة العربية اليوم ما هي إلا نتاج تجربة تاريخية بعيدة الجذور ومتعددة الوجوه ، نشوءا وارتقاء وركودا وأزدهار . ومن ثم فإن معالجة اليوم لابد وأن تفرض علينا معالجة الأسس ، لأنه وليده الذي لا مفر له من حمل آثاره . فنهضة الأمة العربية في أيامنا تعود بنا عبر الزمن إلى اللحظة التي أخذت فيها عناصرها تتجمع ، وهي لحظة ظهور الاسلام . وتجمع العناصر يفترض حقيقة وجودها ، فلم يخلق الاسلام الأمة العربية من العدم ، وإنما كانت هناك متحفزة للخلق حين أتى الاسلام في وقت النضج المناسب ليعطيها المادة والصورة ، وليهبها الجسد والروح . وإن كان المسلمون قد أشاروا إلى عصر ما قبل الاسلام بأنه الجاهلية ، فذلك يعني حقا أنه زمن الجهل بالاسلام ، ولكنه لا يعني زمن المسحوة والبربرية على حد تعبير آرثر جيفري Arthur Jeffery ^(١) ، كما يعني التعارض الواسع بين ثقافة الاسلام وثقافة ما قبله مما أورخ لثورة اجتماعية وروحية حقيقية .

ويمكن لنا أن نمزج هنا لبعض القوى والعوامل التي دفعت بالأمة العربية إلى المسكاة التي احتلتها في تاريخ الحضارة البشرية على النحو الآتي :

١ — الأسس الحضارية :

إن الأمة العربية في عملية تكوينها وبنائها أثناء العصر الاسلامي إنما استلقت إلى تاريخ حضاري قديم في شبه الجزيرة العربية تفاعل في الألف

1 - Jeffery, Arthur - The birthplace of Islamic Civilization (In Background of the Middle East, edited by Ernest gackh, New York Cornell University Press, 1952.

والخمسة سنة قبل الميلاد مع تاريخ الحضارات المصرية والهندية والأشورية والبابلية والفارسية والبيزنطية . ويرجع ذلك إلى موقع الجزيرة المتوسط بين حضارة البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا وآسيا . فالتجارة والملاحة والسياسة كلها لعبت دورا في وصل العرب بالشعوب المتحضرة القديمة وإنتشار ثقافتها بينها عن طريق هذه الأنشطة والقنوات المتعددة . ويسجل التاريخ لنا ما قام في جنوب البلاد العربية أو اليمن من دول معين وسبأ وحمر التي عنت بتقل التجارة بين الهند والحبشة ومصر والشام والعراق « حتى أصبحت في القرون الأولى قبل الميلاد أكبر وسائل الاتصال بين تلك الأمم هناك . فكانت السلع والاطياب تأتي من الهند والحبشة إلى شواطئ جزيرة العرب ، فينقلها السبأيون على قوافلهم إلى مصر والشام والعراق . ولم يكن عالم التجارة يستغنى عنهم ، فزعت بلادهم وأنست ثروتهم وأمتدت سياحتهم إلى أطراف الجزيرة شمالا وشرقا ، واحتفروا الترع وبنوا السدود وحولوا الرمال إلى تربة خصبة ، وبنوا القصور والمحافد والمياكل ، وقفنتوا في تزيينها وزخرفتها وشادوا حولها الأسوار وأغترسوا الحدائق ، حتى صارت البادية التي يهلك سالكها من العطش الآن جنة آهلة عامرة ^(١) .

ولقد لعبت دولة النسانية في الشام ودولة اللخمين في الحيرة دورا هاما حضاريا فوق دورهم السياسي في خدمة الامبراطوريتين المتنافستين البيزنطية والفارسية . فعلى حين أنهما كانا دولتين حاجزيتين بين الامبراطوريتين الكبيرتين وبين غارات البدو المحيطين بهما ، كانا كذلك وسائل انتقال للثقافة الرومانية والفارسية إلى قلب الصحراء وأنحائها المختلفة .

ولقد أستمّر هذا الاتصال بين بلاد العرب — جنوبيها وشمالها — تحمله دولة عربية بمد دولة حتى حملته قبيل الإسلام مكة وأهلها وعلى رأسهم قريش في رحلتي الشتاء والصيف اللتين نوه بهما القرآن .

وهكذا نرى أن ما تعرضت له الجزيرة العربية من غزو على أيدي الفرس والأحباش ، وما تعرضت له بعض أقاليمها من تبعية للإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ، وما قامت به شعوبها من أعمال التجارة والملاحة قد حفظها من الانزالية ومكن فيها لأساس حضارى تنفتت به الأجيال المتعاقبة من العرب على مر التاريخ .

٢- الاتجاه الوحى والاصلاحى في الحياة العامة :

ولقد أخذ هذا الأساس الحضارى يؤتى ثماره عند اقتراب عهد البعثة النبوية فأرض الجزيرة العربية الحصبة بترائها الحضارى وأستعدادها لتجديده مع تطور التجربة والحياة ، قد أخذت تبشر بين عرب الشمال نبت يافع بعيد الأثر ، تمثل في ظهور الرسالة المحمدية ودعوتها إلى الوحدة العربية ورسالتها الإنسانية . وإنه لمن أبرز الدلائل على توقع ميلاد المجتمع العربى الجديد ما ظهر بين العرب من إحساس بالترابط ^(١) وما نأى بينهم من نظم تؤكد عملية التجمع التدريجى والانتقال من وحدة القبيلة إلى وحدة الأمة . فمن الناحية الدينية أخذ العرب الكعبة مركزاً لآلهتهم وحجهم ، وهناك أرتبط الدين بالاقتصاد والفن والسياسة إذ جعلوا من الأشهر الحرم مواسم للعبادة والتجارة في الوقت نفسه . وأقيمت الأسواق بالقرب من مكة كمكاظ وذى المجاز للتنافس في ميدان البلاغة شعرًا ونثرًا . ولقد كان لاجتماع الشعراء في مكة وفي سوق عكاظ وغيره

أنظر : محمد فريد ابو حديد — أمّنا العربية . دار المعارف ١٩٦١ — ص ٤٧ .

وما قدموه من بيان أثر كبير في الحياة الثنائية عند العرب مما قرب بين عقولهم ووجهات نظرهم ونشر بينهم من الأفكار والقيم العربية والحضارية ما عمل كأساس لوحدة الأمة في مجال الشعور والفكر . كما أن مظاهر الترابط والوحدة بين العرب قد تجلّت في المحالّفات التي كانوا يعتقدونها بين القبائل المختلفة لإحقاق الحق ورعاية العدل ونصرة المظلوم والضعيف ، مقيمين تلك الأُخلاف بذلك على أسس من العدل ، وذلك بوازع من الشواهد اليومية والمزمنة على ما أحدثته المصيبة القبلية من صراع وحقد ومرارة في حياة المجتمع . وإن إقامة حلف الفضول كانت نوعاً من إقامة نظام للحكم يستهدف إنصاف المظلوم من يعيش في مكة أو يقد إليها حاجاً كان أم تاجراً وفوق ذلك فإنّ بناء قصى — زعيم قبيلة قريش — دار الندوة لتكون مركز الاجتماع رؤساء القبائل وتشاورهم فيما يهمهم من أمور ما هو إلاّ تعبير عن الحاجة إلى الزعامة السياسية والاجتماعية للمجتمع يسمى إلى الوجود في شكل نظامي .

٣ — الإسلام والطريق الجديد :

ولقد تمّ للعرب ميلاد مجتعمهم القومي عند ظهور الإسلام والدعوة الإسلامية قالاً لإسلام أعطى العرب أسلوباً ومحتوىً وهادفاً للأمة والدولة الجديدة ؛ ضمن لها البقاء والاستمرار على خلاف ما أقاموا من قبل في الأيام الفائرة من دول عابرة في جنوب الجزيرة العربية وشمالها . وإن عملية بناء الأمة العربية في المهد الإسلامي لمن أروع وأسمى عمليات التطور الاجتماعي بين الأمم في التاريخ . وقد استمدت هذه الروعة وهذا السمو من نبل الهدف ووضوحه ومن التصميم المؤمن بتحقيق من أجل إنشاء طريق تجديد في مجال الحياة الخاصة والعامة لا بين العرب وحدهم ، بل بين الناس جميعاً . ويتمثل هذا في قوله تعالى : « وأن

هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاياكم
به لعلكم تتقون» (١)

ولقد اشتمل التشريع القرآنى الاجتماعى (٢) على معالم هذا الطريق من
مبادئ وقيم تصلح دعائم للمجتمع رحب واسع يتخطى الحدود الضيقة التى
أحتوت المجتمع القبلى وفرضت عليه طريق العصبية وما ينطوى عليه من أنفصالية
قائمة على مبدأ الدم ومن تمزق فى أوصال المجتمع الكبير . فالأخوة الإسلامية
أصبحت هى الأساس بدلا من العصبية ، والاتحاد أصبح هو العنصر الذى يقوم
عليه المجتمع ، والحياة التى تقوم على الخير هى الغاية من هذا البناء الجديد .
وتتمثل هذه الأسس فى الآيات السكرية :

(١) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر وأولئك هم المفلحون » . (٣)

(٢) « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان وأتقوا
الله إن الله شديد العقاب » (٤) .

(٣) والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك
سيرهم الله إن الله عزيز حكيم » (٥) .

ولئن كان التشريع القرآنى الاجتماعى قد رسم على هذا النحو الأسس التى
يقوم عليها المجتمع الصالح ويستمر فى الوجود، فقد أكد أن تنكب هذا الطريق

(١) سورة الانعام ١٥٣

(٢) أنظر محمد هزادروزمسير الرسول (الجزء الثانى) مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٩٤٨

(٣) آل عمران ١٠٤

(٤) المائدة ٢

(٥) التوبة ٧١

واختيار السير في طريق الفساد إنما ينتهي بهدم البناء الاجتماعي وقوض أسسه
ويتشمل هذا الإنذار للمجتمعات الموحدة المنحرفة في الآيات الكريمة :
(١) « إِنْ أَقْبَلَ لَا يَنْصُرْ مَا يَقُومُ حَتَّى يَنْهَرُوا مَا بَأْسُهُمْ » .^(١)

(٢) « فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي
الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ
وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مَصلِحُونَ » .^(٢)

٣ — « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا
الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا » .^(٣)

وفي الواقع أن التشريع القرآني الاجتماعي يزخر ببيان الأسس الصالحة
للمجتمع الصالح وعوامل الهدم له في الوقت نفسه ، ويذكر المؤمنين على الدوام
بالنعمة الكبرى — نعمة قيام الأمة المتحدة المؤتلفة بعد تنازع ، ويحذر من
استئناف ذلك التنازع الجاهلي الذي يعيد الفقرة بعد الوحدة . ويتضح هذا
الاعلان بقيام الأمة وهذا التحذير من أسباب تفككها في الآيات الكريمة :
١ — « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ
وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً
فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا » .^(٤)

٢ — وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبَرُوا

(١) الرعد ١١

(٢) هود ١١٦ — ١١٧

(٣) الإسراء ١٦

(٤) آل عمران ١٠٢ — ١٠٣

إن الله مع الصابرين» ^(١).

٤ - السيادة ومركزية السلطة :

وإن ركنا أساسيا من أركان بناء الأمة العربية يقوم على تأكيد أهمية السلطة واتخاذها دعامة لضمان الوحدة والمحافظة عليها . وقد برع العرب في استخدام هذا الشرط لتنمية الأمة العربية وذلك بالتشريع الذى يحفظ الأمن والنظام ويقيمها على أسس من الحرية والمدالة . فالسلطة فى الدولة العربية وإن كانت تميزا عن طبيعتها ، فإنها لم تنفصل عن وظيفتها . ولم تنشذ الدولة العربية فى تأكيد أهمية السيادة ومركزية السلطة عن السنة التى درجت عليها الشعوب التاريخية المختلفة فى بناء دولها . فالدولة القومية الحديثة التى نشأت لتضم فى إطارها أمة مثل الأمة الانجليزية ، أو أمة مثل الأمة الفرنسية قد أرتكزت على نظام الملكية المطلقة قبل أن تتحول إلى مرحلة النظام الديموقراطى . وهى فى كل صورها لم تنفل جوهرية السلطة ووحدانية مركزها وإن هذه التجربة ، بل إن الحاجة إلى توافرها لإرضاء حاجات التطور القومى فى أوربا هى التى دفعت بمفكر سياسى فرنسى هو جان بودان Jean Bodin لأن يضع فى القرن السادس عشر أسس نظرية السيادة وليؤكد أنها هى الدعامة للدولة القومية فى صورة متطورة من عدم قابليتها للتقسيم أو للتنازل ومن الدوام والإطلاق .

ولقد عادت نظرية السيادة ومركزية السلطة بجملاء فى القرن التاسع عشر بعد أن أستخدمت قوة ونضجا من مؤلف هويز Hoffes عن الدولة . فنحن نرى أن والتر باجوت Walter Bagehot فى كتابه « الطبيعة والسياسة »

Physics and Politics قد أكد أن قيام أمة من الأمم لا بد له من وحدانية الحكومة التي تنظم كل الحياة البشرية . « ففى عهد نشوء الأمم ، لا يمكن أحبال أى تقسيم للسلطة من غير خطر ، وربما من غير تدمير . إذ يجب ألا يعلم القسيس شيئا ، ويعلم الملك شيئا آخر ، فالملك يجب أن يكون قسيسا ، والنبي ملكا — ويجب أن يقول الاثنان نفس الشيء ، لأنهما هما نفس الشيء . ويجب ألا نوقظ فكرة الاختلاف بين العقوبات الروحية والعقوبات القانونية . وفى الواقع أن الفكر اليونانى القديم والفكر الرومانى القديم ما كان ليدرك ذلك أبدا » ^(١).

ويكاد هذا الشرط الذى وضعه والتر باجوت فى وجوب الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية — على حد التعبير فى تجربة الحكم القرية — يتوافر حرقا عند قيام الأمة العربية فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين ، وعند استمرارها فى المهديين الأموى والعباسى . ويمكن لنا أن نمرض لمظاهر السيادة ومركزية السلطة فى الأمة العربية من الناحية النظرية والتطبيقية فى ضوء التجربة التاريخية على النحو الآتى :

(١) أوضح التشريع القرآنى السياسى موضع السيادة فى الأمة الإسلامية بجلاء ورسم حدودها ، فلم يطلقها الإطلاق الذى دعت إليه نظرية السيادة القرية ، وإنما جعل من المشورة والعدل وكنين أساسين لوسيلتها وهدفها . فرد الحكم إلى الرسول الذى يقيم الحكم على دستور من كتاب الله بدلا من تعدد الرياضات القبلية وتعدد مراكز الحكم تبعا لذلك . وتبين الآيات الكريمة

هذا التحول من نظام الحكم القبلى إلى نظام الحكم الإسلامى :

١ - « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » ^(١).

٢ - « فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم وأستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله » ^(٢).

٣ - « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وأصبروا إن الله مع الصابرين » ^(٣) ،

٤ - « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا » ^(٤).

(ب) لقد وضع التأکید على أهمية السيادة فى الحكم فى المواقف العملية أثناء حكم الرسول والخلفاء - من بعده فالدستور الذى أعلنه سيدنا محمد بين أهل المدينة من أنصار ومهاجرين ويهود يبرز ظهور الشكل الجديد من أشكال الحكم العربى المتمثل فى وجود سلطة عليا لما الأمر والنهى فى جميع مشاكل المجتمع . ولقد أعلن أبو بكر فى خطبة قصيرة جامعة خطبها فى مسجد الرسول على إثر أخذ البيعة العامة له فى اليوم التالى لاجتماع السقيفة سياست التى تتضمن فكرة السيادة وممازستها على أسس من الديموقراطية والعدل فى قوله : « أيها الناس

(١) النساء ٥٩

(٢) آل عمران ١٥٩

(٣) الانفال ٤٦

(٤) النساء ٥٨

إني قد وليت إليكم ولست بغيركم . فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت
فقوموني : الصدق أمانة والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوى عندى حتى
أخذ الحق له إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن
شاء الله . لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا قوم ضربهم الله بالقل ، ولا
تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ،
فإذا عصيت الله ورسوله فإطاعة لى عليكم . قوموا إلى صلاتكم يرحكم
الله . ^(١) وقد جاء موقف أبي بكر الحاسم من المرتدين بعد موت الرسول
دلالة قاطعة على الإيمان السكامل فى الدولة الجديدة بضرورة الوحدة فى المجتمع
والوحدانية فى السيادة .

وما يبدأ عهد الدولة الأموية حتى تبدو السيادة ومركزية السلطة فى شكل
ملكى سلطانى يتلخص فى تعليق عبد الرحمن بن أبى بكر على أخذ معاوية
البيعة لابنه يزيد حين خاطب مروان بن الحكم عامل معاوية على المدينة بقوله
فى هذه المناسبة : « ما خيار ! أردتم لأمة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها
هرقلية ، كلما مات هرقل ، قام هرقل » . ^(٢) ولقد حاول ابن خلدون أن
يفصل المعنى الذى تنطوى عليها الخلافة ، وتحولها إلى ملك فى المهدىين الأموى
والعباسى وما تلاهما من صور الحكم الاسلامى ، مؤكدا فى كل حالة ضرورة
قيام السلطة المركزية للمحافظة على المجتمع العربى . فالخلافة عنده تقوم على
حل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل
الشرية وهم الأنبياء ومن قام فى مقامهم وهم الخلفاء . ثم ينتهى إلى القول بأنها

(١) مقتبسة فى تاريخ الاسلام السياسى - الجزء الاول - تأليف الدكتور حسن ابراهيم حسن

(٢) مقتبسة فى تاريخ الاسلام السياسى تأليف الدكتور حسن ابراهيم حسن (الجزء الاول)

« في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به . أما الملك عند ابن خلدون فهو يقوم على « حل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدينية ودفع المضار »^(١) ويرفض ابن خلدون الملك في صورته « الكسروية » على حد تعبير عمر بن الخطاب ؛ حين يسير على « ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبنى وسلوك سبله والنفقة على الله »^(٢) . ولكن رفضه لهذا الشكل من أشكال الحكم الذي اتخذته الأمويون ومن جاء بعدهم ليس رفضا مطلقا « فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك تكدير عليه »^(٣)

وإن ابن خلدون في هذا يتخذ من الوظيفة أساسا لتبرير الشكل ، فلم يقس على نظام الحكم الأموي طالما استهدف في سلوكه توحيد الكلمة بين الأمة وقصد الحق . وقد برر موقف معاوية من على معتمدا في ذلك على حجج مستمدة من نظريته عن طبيعة الملك والعصبة .

وفي سطور معدودة لخص ابن خلدون حكم الدولة العربية في العهدين الأموي والعباسي في ضوء هذه النظرية ، موضحا اتجاهات الصعود والهبوط والانحيار في مصائرهما . فهو يقول بعد دفاعه عن معاوية ، « وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه ، وإن كانوا ملوكا لم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبنى إنما كانوا متحدين لمقاصد الحق جهدهم ، إلا في ضرورة تعلمهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أم لهم من كل مقصد

(١) ابن خلدون - المقدمة (في معنى الخلافة والامامة)

(٢) ابن خلدون (المقدمة) في انقلاب الخلافة إلى الملك (

(٣) ابن خلدون - المقدمة (في انقلاب الخلافة إلى الملك)

يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء ، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم . فقد احتج مالك في الموطأ بعمل عبد الملك ، وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم معروفة . ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمسكان الذي كانوا عليه . وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ، ولم يهمل . ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدينية ومقاصدهم ، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرى القصد فيها ، واعتماد الحق في مذاهبها ، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم ، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم ، وولى رجالها الأمر ، فكانوا من العدالة بمكان ، وصرفوا الملك في جوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد من بعده ، فكان منهم الصالح والظالم . ثم أفضى الأمر إلى بنيهم ؛ فأعطوا الملك والترفع ، وانغمسوا في الدنيا وباطلها ، ونبدوا الدين وراهم ظهريا ، فتأذن الله بنحربهم وانتزع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سوامهم ، والله لا يظلم مثقال ذرة ^(١) .

ولسكن مهما يكن من أمر الاشكال التي تدثرت بها السيادة في الدولة العربية الاسلامية ، فان نظام الخلافة بمجمعه بين السلطة السياسية والدينية قد ضمن للأمة العربية قوة تشريعية خلاقة اتخذت من التشريع الموحد أداة لحلق الأمة وتوحيدها في مراحلها التاريخية المتتابعة ، مما يؤكد صدق نظرية والتر باجوت في نشوء الأمم وبنائها في المصور الأولى .

• - النمطية والتقدمية :

ولقد لعبت النمطية والتقدمية في إطار الدولة ذات السلطة المركزية دورا

(١) ابن خلدون - المقدمة (انقلاب الخلافة إلى الملك)

فمالا في تكوين الأمة العرية . فلم النفس الاجتماعي والسياسة صنوان في نشوء الأمم كما حاول ولتر باجوت الانجليزى وتارد Tardé الفرنسى بيان ذلك في نظريتهما عن المحاكاة والتقليد واثريا في تشكيل الأمة والخلق القومى . وكما أشرنا من قبل إلى نظرية ولتر باجوت عن وحدانية السلطة وأهميتها في نشوء الأمة ، فكذلك نشير إلى نظريته عن المحاكاة والتقليد في هذا المجال . فلقد وضع بالتفصيل في كتابه الطبيعة والسياسة دور المحاكاة المقصودة الواعية والمحاكاة غير المقصودة وغير الواعية في انتشار خصائص معينة لخلق القومى في نواحي النشاط البشرى المختلفة . إذ هو يذهب إلى أن النموذج سواء للخير أو للشر له أثر عن طريق المحاكاة في صياغة الطابع السائد في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة والرياضة وغير ذلك من جوانب الحياة العامة للجماعات البشرية . فهناك غالبا ما يظهر نمط أو نموذج في أسلوب صحيفة من الصحف ، وسرعان ما يخضع لتقليده سائر الكتاب الذين يساهمون في تحرير تلك الصحيفة . وما ينطبق على الأسلوب الأدبى ينطبق كذلك على الأسلوب الاقتصادى في سوق من الاسواق ، فالاقبال على الشراء أو الاحجام عنه كثيرا ما يخضع لسير الأكثرية وراء موجة من موجات الشراء أو وراء موجة من موجات الامساك عنه . ويضرب ولتر باجوت مثلا بمجلس العموم البريطانى في عالم السياسة ، فهو في حديثه أحيانا وفي سياحته أحيانا أخرى يأخذ طابع الزعماء الذين يتفق أن يكونوا هم قادته في فترة من الفترات .

ونحن نعتقد أن من بين القوى التى شكلت الأمة العرية عند ظهور الاسلام ، ما برز من أنماط ونماذج لأشخاص بلنوا أقصى ما يبلغه البشر من خصال القيادة ومواهبها في مجالات العمل القومى وعلى رأسهم سيدنا محمد .

فلقد ضرب عمر المثل الأعلى في نزاهة الحكم ، وخالفه في شجاعة الحرب ومعاوية في السياسة ، وعلى في التمسك بالبدا . ويضيق المقام بنا إن نحن عددنا نماذج الشخصيات العربية من رجال ونساء ممن أبلوا بلاء حسنا في خدمة الرسالة الاسلامية ، ولكن الدرس الذي يستقى من تجربة الدولة الاسلامية ودور الرجال في بنائها إنما يقوم على ما قدموه للعرب من قدرة ألمبت خيال الجنود في ميدان القتال ؛ والمهت الجماهير بالعمل الصابر والتضحية والايثار . وهكذا همت القدوة الشخصية عمل السمر في حياة العرب العامة ، فلقد وجدوا من المثل ما قلدوا للخير والبناء في مجالات الحرب والسلام على السواء .

ويبدو أن إستعداد العرب للمحاكاة والتقليد كان قويا في تاريخهم الأول . فسرعان ما أخذوا بتقاليد الاسلام حين وجدت أمامهم نماذج حية في الرسول وفي أبي بكر و عمر ، وحرصوا على أن يقابلوا بينها وبين تراثهم قبل الاسلام . ووضعت بذلك أسس الخلق القوي العربي الجديد ، وأصبحت المحافظة على النمط السلوكي الجديد خاصة من خصائص الشخصية العربية . ويتضح هذا التفاعل بين القدوة من ناحية والمحاكاة والتقليد من ناحية أخرى ، من استمساك المسلمين باتباع سنة النبي واتخاذها مصدرا من مصادر التشريع أثناء حياته ومماته . ويصف الشيخ عبد الوهاب خلاف دور السنة في التشريع الاسلامي في قوله : « أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير ، وكان مقصودا به التشريع والاقتداء ، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه يكون حجة دينية ومصدرا تشريعا يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين . وعلى أن الأحكام الواردة في هذه السنة تكون مع الأحكام الواردة في القرآن قانونا واجبا لاتباع » ويستدل الشيخ عبد الوهاب

خلاف على ذلك بموقف الصحابة من السنة إذ يشير إلى « إجماع الصحابة رضوان الله عليهم في حياته صلى الله عليه وسلم ، وبعد وفاته ، على وجوب اتباع سنته ، فكانوا في حياته يمشون بإحكامه ويمشون أوامرهم ونواهيهم وتحليله وتحريمه ولا يفرقون في وجوب الاتباع بين حكم أوحى إلى الرسول في القرآن وحكم صدر عن الرسول نفسه ، ومعاذ بن جبل قال : إن لم أجد في كتاب الله ما اقضى به قضيت بسنة رسول الله . وبعد وفاته كانوا إذا لم يجدوا في كتاب الله حكم ما نزل بهم رجعوا إلى سنة رسول الله ، فأبو بكر كان إذا لم يحفظ في الواقعة سنة خرج فسأل المسلمين هل فيكم من يحفظ في هذا الأمر سنة عن نبينا . وكذلك كان يفعل عمر وغيره من كل من تصدى للفتيا والقضاء من الصحابة ومن سلك سبيلهم من تابعيهم وتابى تابعيهم بحيث لم يعلم أن أحدا يعتد به خالف في سنة رسول الله إذا صح قائلها وجب اتباعها » (١).

ونحن نلاحظ أنه باتخاذ الاقتداء بالسنة منهجا من مناهج التفكير العربي الاسلامي ، قد تأكد دور القدرة في خلق الشخصية العربية وإنشاء مجتمع عربي قادر امتزجت فيه القيادة بوجوهها المتعددة بالقاعدة الجماهيرية المتطلعة للعمل والتقليد امتزاجا على مستوى من السمو الخلق والنشاط الفعلي دفع بالعرب من البداوة إلى الحضارة ومن عزلة الصحراء إلى حضارة العالم الكبير ومن القبيلة إلى الأمة . ولقد صدر الكاردينال نيومان Newman (٢) عندما اعترف بأن الوعظ الديني إنما يعلم بالقدرة أكثر مما يعلم بالكلمة . ولا ريب في أن الدرس الذي استقامه الكاردينال نيومان من تجربته في مجال العمل الديني إنما يصدق

(١) عبد الوهاب خلاف — كتاب علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامي ، ١٩٤٠ :

Newman, John Henry Pro Vita Sua, Apologia

(٢)

على العمل في مجالات الحياة المختلفة — وفي طليعتها السياسة والادارة والحرب وقد تلخصت في هذا عبقرية القادة وعبقرية جماهير القبائل في بناء الأمة العربية وتجسدت في عطية فذة وقدوة حسنة .

٦ - الصراع والانتخاب الطبيعي :

ونحن لانستطيع أن نفهم وجود الأمة العربية القائم الآن إلا إذا نظرنا إلى دور الصراع وما انتهى إليه من بناء الأمة العربية في الجزيرة العربية أول الأمر ، ثم توسيع مجالها وإضفاء طابعها على الأقاليم الواسعة التي أصبحت الجزيرة العربية فيما بعد طرفا من أطرافها . وقد عرف هذا الصراع في التاريخ العربي بالتزوات في عهد النبي وما وحد الدولة القومية في الداخل وبالفتوح الاسلامية في عهد الخلفاء من بعد مما أعطى الدولة العربية مضمونا أشمل وأعم . ولدينا في هذا المقام السرد التاريخي لهذه العملية الرائعة في التاريخ البشري ، ولما نبتنى تحليل بعض العوامل التفصيلية التي ساهمت في الخلق والبناء القومي العربي .

وتطبيقا لمنهجنا نحاول أن نعرض لنظرية من نظريات السياسة والاجتماع ذات المفهوم المتصل بالطبيعة والتاريخ البشري لتعيننا على رسم إطار عام تدخل فيه التجربة العربية . وهنا نعتقد في هذا التحليل على فكرة والتر باجوت Bagehot عن أثر الصراع في بناء الأمم . فهو يقول في الفصل الخاص بفائدة الصراع في كتابه الطبيعة والسياسة « إننا نعالج المصور الأولى ، فبناء الأمم هو مهنة الانسان في هذه المصور ، وإن الحرب هي التي تصنع الأمم » . ومن ثم فإن والتر باجوت يقرر أن الانسان منذ أقدم الأزمان أهم بقوته العسكرية وتمييزها باستمرار . وذلك لأن أقوى أمة قد غزت على الدوام الأمة الأضعف ،

وتخضعها أحيانا ، وتفرض عليها سيادتها . ولقد استخدمت الأمم كل كسب فكري حصلت عليه في الحرب . وحاولت كل أمة باستمرار أن تكون الأمة الأقوى . فصنعت أو قلدت أفضل الأسلحة ، وشكلت بواسطة المحاكاة المقصودة وغير المقصودة غملا من الشخصية ملأما للحرب والنزو . ويذهب والتر باجوت إلى أن النزو قد حسن البشرية وذلك بامتزاج القوى وبالتنافس في التدريب وخلق قوة جديدة نتيجة لذلك . ويضرب مثلا بالتاريخ الأوروبي الذى يمثل — منذ أن أخرج أصحاب الروس الطويلة وأصحاب الروس القصيرة من أفضل الأراضى فى أوروبا — سيادة العناصر العسكرية على العناصر الأقل عسكرية ، ومحاولة كل عنصر بنجاح أحيانا وبقتل أحيانا أن يصبح أكثر عسكرية ، ولهذا فإن فن الحرب قد تحسن باستمرار . ويتساءل والتر باجوت عن السبب الذى يجعل أمة أقوى من الأخرى . ويجب على ذلك بقوله إن ذلك يرجع إلى توافر مزايا معينة إن حققها أمة كتبت لها الغلبة على الأخرى . ويسوق بعض الأمثلة لهذه المزايا — مثل توافر نظام قانونى يقدم له الناس الولاء مما يعمل على وحدة الشعب ، كما أن النظام السياسى فى أمة له دخل كبير فى احراز النصر . وإن كل خطوة من خطى التقدم الفكرى أعطت المجتمعات الأولى بعض الكسب فى الحرب ، وقد ظهر أثر بعض أنواع الصفات الخلقية ظهورا واضحا فى التفوق المسمى أثناء المصور القديمة مثل الشجاعة والصدق وروح الطاعة وعادة النظام . وإن امتلاك أية أمة لهذه الفضائل الحرية يكفل لها البقاء فى سباق الأمم ، ويقضى على الوضاعة بين أهلها . ولا يفوت والتر باجوت إن يختم قاعة المزايا التى تقضى إلى تفوق أمة على أخرى بتأكيد أهمية الدين فى المجال الحربى ، ويقتبس قول كارليل Carlyle من أن الجيوش التى تخاف الله هي خير الجيوش .

ويمكننا في ضوء هذه الملاحظات التي سأتها والستر باجوت عن دور الصراع في تاريخ البشر وحضارتهم ، وتفاعل ذلك الصراع مؤثرا ومتأثرا بالتقدم الحضارى ، أن نعرض في إيجاز لبض ملامح النزو والفتح العربى ودوره في قيام الأمة العربية . وأهم مايلفت النظر في هذا المقام ، ما توافر للعرب من قدرة عسكرية ومزايا ومقومات للتفوق الحربى . ويكاد قول أبى بكر إلى عمرو بن العاص عند توجهه إلى فتح فلسطين أن يكون جامعا ومتضمنا لما اشتهر به العرب من المزايا والفضائل التى كفلت لهم النصر كقادة وجند في ميدان السياسة والحرب . فقال الواقدى ^(١) : « دعا أبو بكر عمرو بن العاص فلم يأت به إلا راية وقال : قد وليتك هذا الجيش (يعنى أهل مكة والطائف وهوازن وبني كلاب) . فانصرف إلى أهل فلسطين ، وكان أبى عبيدة ، وأنجده إذا أرادك ، ولا تقطع أمرا إلا بمشورته . اتق الله في شرك وعلايتك ، واستحبه في خلواتك ؛ فإنه يراك في عملك . وقد رأيت تقدمى لك على من هم أقدم منك سابقة وأقدم حرمة . فككن من عمال الآخرة ، وأرد بعملك وجه الله ، وأسلك طريق إيلياء حتى تنتهى إلى أرض فلسطين . وإياك أن تكون وانيا عما ندبتك إليه ، وإياك والوهن ، وإياك أن تقول : جعلنى ابن أبى قحافة في نحر العدو ولا قوة لى به . وأعلم يا عمرو أن مملك المهاجرين والأنصار من أهل بدر ، فأكرمهم وأعرف حقهم ، ولا تتناول عليهم بسلطانك ، ولا تداخلك نخوة الشيطان فتقول إنما ولانى أبو بكر لأتى خيرهم . وإياك وخدائع النفس ، وكن كأحدكم ، وشاورهم فيما تريد من

(١) الواقدى — فتوح الشام ج ١ (مقتبس في تاريخ الاسلام السياسى ج ١ تأليف الدكتور حسن إبراهيم حسن) .

أمرك، والصلاة ثم الصلاة أذن بها إذا دخل وقتها . واحذر عدوك وأمر أصحابك بالحرس ، ولتكن أنت بعد ذلك مطلعا عليهم ، وأطل الجلوس بالليل على أصحابك ، وأقم بينهم واجلس معهم ، واتق الله إذا لاقيت العدو ، وقدم قلبك لطلابك فيكونوا أمامك .

« وإذا وعظت فأوجز ، وأصلح فضك تصلح لك رعيته . وإذا رأيت عدوك فأصبر ولا تتأخر ، فيكون ذلك منك فخرا ، وألزم أصحابك قراءة القرآن ؛ وأنهم عن ذكر الجاهلية وما كان منها ، فإن ذلك يؤثّر المدواة بينهم . وأعرض عن زهرة الدنيا حتى تلتقي بمن مضى من سلفك ؛ وكن من الآتية المدوحين في القرآن إذ يقول الله تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فصل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وكانوا لنا عابدين ^(١) » .

ومن يتأمل هذا الخطاب الذي خاطب به أبو بكر قائد جيش فلسطين يدرك الأفكار الأساسية في خطة العرب الحربية ومقوماتها السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية والمسكرية ، فهو يؤكد :

١ - أهمية الطاعة والنظام في الجيش والتنسيق بين القيادة كما يتمثل في جوب التعاون بين عمرو بن العاص وعبيد بن الجراح القائد العام لفتح الشام .

٢ - أهمية الكفاءة في القائد وعدم التأثير باعتبارات التضائل في نواح أخرى ، وذلك بتفضيل عمرو بن العاص وتعيينه قائدا دون أهل بدر .

٣ - أهمية التواضع عند القائد وعدم استغلاله بالرأى وغروره الفروء الذى يفصل بينه وبين جنده ، ويحول بينه وبين تقدير الواقع تقديرًا صحيحًا .
٤ - أهمية الحذر واليقظة واستمرار الحرس فى الجيش حتى لا يباغته العدو فى لحظة من لحظات الأهمال والنفلة .

٥ - أهمية التحام القمة بالقاعدة حسب التعبير السائد فى هذه الأيام ، والاندماج الذى يكفل دوام الاطلاع على أحوال الرعية .

٦ - أهمية القدوة فان أصلح الامام نفسه صلحت الرعية بالآقتداء .

٧ - أهمية الإيجاز فى القول والاكتثار من العمل .

٨ - أهمية النشاط وقوة الارادة والصبر عند مقابلة العدو ومقاومة الضعف والوهن .

٩ - أهمية التنزه عن الترف والاسترقاق فى ملاذ الدنيا .

١٠ - أهمية تقوى الله والمحافظة على قراءة القرآن وأداء الصلاة فى اطار من اليقظة ، والجمع بذلك بين مطالب الحياة ومطالب الآخرة .

ولم يقف هذا القول الذى خاطب به أبو بكر عمرو بن العاص عند حد القول والنظر بل وجد تطبيقًا حرفيًا فى ميدان العمل عند العرب ، ونسوق لتأييد هذا موقفين مستمدين من السلوك فى ميدان القتال .

(١) فلقد أرسل المتوقس رسلا من عنده للتحدث مع عمرو بن العاص أثناء حصاره لحصن بابلون وفتح مصر ، فمادوا اليه بالشهادة الآتية عن جنود العرب وقادتهم : « رأينا قوما الموت أحب اليهم من الحياة ، والتواضع أحب اليهم من الرفعة ليس لأحد منهم فى الدنيا رغبة ولا نهمة .

جلوسهم على التراب وأميرهم كواحد منهم^(١) ما يعرف كبيرهم من وضعهم ولا السيد فيهم من العبد وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها أحد ، ينسلون أطرافهم بالماء ويخشمون في صلاتهم^(٢) . وهنا يمثل الجيش العربي وحدة يجمعها الايمان بالله والايمان بمساواة الانسان لأخيه الانسان والتفاني في أداء الواجب الذي فرضته الرسالة الاسلامية على المؤمنين .

(٢) وإن هذا الموقف الذي يتحدث عنه مؤرخو العرب مثل ابن عبد الحكم والمقرئزي وغيرهم فيما يتصل بغزو العرب لدولة الروم في الشام ومصر ، إنما يتجاوب مع مواقف متشابهة للجيش العربي في لقائه من قبل مع دولة الفرس في العراق وفارس . فقد « ذكر البلاذري أن رسماً سأل سعد بن أبي وقاص أن يوجه اليه بعض أصحابه ، فأرسل اليه المنيرة بن شعبة ، قصد سريره ليجلس معه عليه ، فمنته الأسادة من ذلك ، فقال له رسماً : « قد علمت أنه لم يحملك على ما أنتم فيه الا ضيق المعاش وشدة الجهد ، ونحن نعطيك ما تشبهون به ونصرفكم يعض ما تحبون . فقال المنيرة : إن الله بث الينا نبيه صلى الله عليه وسلم ، فسمدنا بأجابه وأتباعه ، وأمرنا بمجاهد من خالف ديننا (حتى يسلطوا الجزية وهم صاغرون) . ونحن ندعوك الى عبادة الله وحده ، والايمان بنبيه صلى الله عليه وسلم . فان فعلت ، والا قال سيف يئتنا وينكم » فقال له رسماً : والشمس والقمر لا يرتفع الضحى غدا حتى تقتلكم أجمعين ، فقال المنيرة : لا حول ولا قوة الا بالله وانصرف عنه^(٣) .

(١) مقتبس في تاريخ الاسلام السياسي ج ١ تأليف الدكتور حسن ابراهيم حسن

(٢) دكتور حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي ج ١ الطبعة الثانية

صفحة ١٩٤٨ ص ١٦٧

وان منزى هذا الموقف يكشف عن القوة الواقعة وراء الفتح الاسلامى،
ونفى ادعاء القديين يفسرونها تفسيراً مادياً ، ويشاركون رسم في فهمه
الاقتصادى لحركة العرب التوسعية . ونحن لانكر أهمية العامل الاقتصادى
في بناء الدولة العربية ولكنتا نرى أن حل الرسالة وأداء واجبها هو الدافع
الرئيسى الذى استطاع أن يجعل من الحياة في الآخرة امتداداً للحياة في الدنيا ،
وهون من التضحية بالنفس بل وحبها الى النفس . ففكرة الرسالة هي التي
أذكت روح العرب ووجهت استعدادهم الصحراوى للنضال والحرب نحو
هدف بناء للمجتمع الكبير والأمة العظمى ، وهي التي حافظت على مواصلة
البناء ورعايته عبر القرون .

ولكن يجب علينا ونحن نعالج مسألة الصراع والانتخاب الطيبى في
تاريخ الأمم ، أن نعرض للجانب الآخر من الصورة أو المواجهة . فالعرب
وهم يكونون الأمة الناشئة المتوثبة كانوا يواجهون بالامبراطوريتين الكبيرتين -
امبراطورية الروم وامبراطورية الفرس وهما في عهد ضعفهما الذى رجح فوق
الأسباب الداخلية في كل منهما إلى الصراع المستمر بينهما مما أنهى بانهاك
قواهما . وكان العرب باتصالهم التجارى وغيره بهما يعرفون ذلك مما أعطاهم
إحساساً بالتفوق جعلهم يبتون في الميدان ويتقون بالنصر في المعارك الحاسمة
مع جيوش الامبراطوريتين . هذا إلى أن البلاد الخاضعة لحكم الروم مثل مصر
والشام كانت ترزح تحت أعباء البيروقراطية^(١) الفاسدة الظالمة حتى وجد
السلط فيها تعبيراً في المنازعات الدينية بين الكنيسة الارثوذكسية الرسمية

Kirk, George E. — A short history of the Middle East
(ch. A. D. 600 - The Middle East in disintegration)

والكنائس القومية مثل الكنسية القبطية في مصر والكنيسة اليقونية في سوريا ومن ثم وقفت الشعوب المحكومة خاصة في مصر موقف المتفرج بل المرحب بالنزاة الجدد خاصة بعد ما أنهى إلى أساعهم وما عرفوه من تسامح العرب . ولقد تضافرت القوى الذاتية للعرب ، وعوامل الضعف بين الدول القديمة على إقامة الدولة العربية بسرعة مذهلة ذكرت جورج سارتون بفتح هتلر خلال أوروبا في عصرنا الحاضر . فقد « سقطت دمشق في عام ٦٣٥ ؛ ثم كانت معركة القادسية ، في العراق في العام نفسه ؛ كما أن القدس استسلمت ؛ ثم أجيحت بلاد ما بين النهرين في عام ٦٣٧ للميلاد . وكذلك فتحت مصر ما بين عام ٦٤٠ وعام ٦٤١ ، ثم انتهى فتح فارس في عام ٦٤٢ م . أما فتح الاندلس فتأخر عن ذلك قليلا ، إذ تم في عامين اثنين بين ٧١٠ و٧١٢ للميلاد ، أي بين سنة ٩١ و٩٣ للهجرة . وهكذا تمت جميع هذه الفتوح في أثناء القرن الأول للهجرة . »^(١)

ومن يتأمل قيام الأمة العربية ودولتها على اتقاض دولتي الروم والفرس يدرك المعنى العميق الذي يتجلى في نظرية هيجل^(٢) من أن الغاية الإلهية إنما تختار أمة من الأمم في كل حقبة تاريخية لحمل رسالة الحضارة البشرية ، وأن الحرب أداة كبرى من أدوات تطور الإنسان عبر العصور .
(٧) الأدوات في النظر والتطبيق :

إن من الحقائق الكبرى في تاريخ الإسلام أن صاحب الرسالة قد ووجه عند هجرته من مكة إلى المدينة بضرورة الحكم ، فكان لزاما عليه أن يكون

(١) جورج سارتون — حضارة الشرق الاوسط للثقافة الغربية ، ترجمة عمر فروج (في كتاب الشرق الاوسط في مؤلفات الامريكيين جمع مجيد خدوري)

Hegel - Philosophy of history

حاً كما فوق كونه رسولاً . فأنشأ دولة المدينة ووضع أسس السيادة التي تختلف عما درج عليه العرب من رياسة القبيلة . ومنذ تلك اللحظة أدرك المسلمون أنهم أولاً يقيمون دولة منفردة تستلزم نظاماً جديداً في الحكم ، وأدركوا ثانياً أن حاجات الأمة الجديدة المشبعة تفرض عليهم أن يقيموا بناء سياسياً وإدارياً جديداً . فالخليفة هو رمز السيادة المستمدة من الأمة وهو صاحبها في الدولة الإسلامية ، وأصبحت الخلافة هي الإطار السياسي الذي نمت داخله عناصر الإدارة . ونحن نشير هنا إلى بعض تلك العناصر التي أمتازت بها الدولة الجديدة في نظامها المركزي في العاصمة ونظمها المحلية في الأقاليم :

(١) العامل :

بدأت السلطة المركزية منذ عهد الرسول تنظم الحكم المحلي وتشرّف عليه بإرسال نواب عنها سمي الواحد منهم « عاملاً » أو « والياً » أو « أميراً » وغير ذلك من الألقاب التي تطورت مع تطور النظم وتأثرها بالتجارب الأجنبية من رومانية وفارسية . ولكن الرسول عين من قبله عاملاً على « كل مدينة كبيرة أو قبيلة في الحجاز واليمن » وذلك لإمامة المسلمين في الصلاة وجمع الزكاة . وبدل إطلاق لقب « عامل » على النائب المنتخب عن الرسول أو الخليفة على تحديد سلطانه وتبعيته للسلطة المركزية ومسئوليته أمامها . ولقد قسمت البلاد العربية في عهد الخليفة أبي بكر إلى ولايات ، ثم أعيد تقسيمها إلى ولايات أكبر في عهده حين اتسع نطاقها بعد الفتوح ، واستمر نظام تعيين المال أو الولاية على النمط الذي أسسته الرسول . ولكن اختلف شأن هذه الوظيفة في التطبيق اختلاف غيرهما من الوظائف والمناصب . فلم يبق « العامل » أو « الوالي » محمداً السلطة

في كل الأجزاء . فأحيانا كان تفويض السلطة اليه شاملا وأحيانا أخرى كان خاصا . فالسلطة المجاج بن يوسف التتقي ، والى العراق ، في عهد عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك قد تجاوزت ما كان يسمح به عمر بن الخطاب لعماله وولاته . ثم تغير الأمر في صدر الدولة العباسية التي حرصت على تطبيق الحكم المركزي تطبيقا حرفيا وقضت على اللامركزية إلى أن ظهر التقيض في فترة ضعفها وذلك باستبداد حكام الأقاليم وخروجهم على سيادة العاصمة وسلطتها المركزية . وهكذا نرى اختلاف النظر والتطبيق في ممارسة العلاقة بين الحكومة المركزية والحكومة المحلية في الدولة العربية ، وذلك لأن « وحدة الإدارة قد أحتفظ بها من الناحية النظرية ، إلا أنه سمح للحكام بحرية عظيمة جداً في التصرف . وبالرغم من خدمة البريد الرسمية التي نظمها الأمويون ، فإن الأقاليم كانت بعيدة جدا عن دمشق وبنداد ، وكادت حرية اتخاذ القرارات التي استمتع بها نواب الأمير أن تصبح استقلالاً » ^(١) . ومع ذلك فإنه يلاحظ أن حكام الأقاليم حتى مع استقلالهم لم يقطعوا صلتهم بالخلافة التي اعتبروا أنفسهم ممثلين لها ، وبقي المؤمنون في كل من هذه الأقاليم في وحدة تامة مع بقية المؤمنين في الخلافة .

٢ - الديوان ؛

إن أهم ما يميز العرب في بناء نظامهم الإداري هو المرونة في الفكر والاتجاه . المبلى في أمور الحياة على شرط الا يتعارض ذلك مع ما يستقون من قيم في أصول الحكم . ولهذا نراهم وقد اقتصدوا ومائلا الإدارة في الدولة الواسعة

يلجئون إلى تجربة الدول القديمة المتحضرة التي غزوا بلادها ليستمروا جهازها الإدارى . وقد قاد هذا الطريق في تنظيم الإدارة العربية عمر بن الخطاب الذى حرص من أن يتخذ من السياسة والإدارة إطارا يحكم العمدة لوحدة الأمة فاستمار نظام « الديوان » من التجربة الفارسية لضبط الأمور المالية في مرحلة التوسع . وفي بساطة أخاذة يشرح لنا صاحب « الفخرى » كيفية تدوين الدواوين ، فيقول :

« كان المسلمون هم الجند ، وكان قتالهم لأجل الدين ، لا لأجل الدنيا ، كان لا يزال فيهم دائما من يبذل شطرا صالحا من ماله في وجوب البر والقرب . وكانوا لا يريدون على إسلامهم ونصرهم لتبهم جزاء إلا من عند الله ، ولم يفرض النبي ، ولا أبو بكر لهم عطاء مقررا ، ولكن كانوا إذا غزوا وغنموا أخذوا نصيبا من الغنائم ، قروته الشريعة لهم . وإذا ورد إلى المدينة مال من بعض البلاد ، أحضر إلى مسجد الرسول ، وفرق فيهم حسب ما يراه (صلى الله عليه وسلم) . وجرى الأمر على ذلك مدة خلافة أبي بكر . فلما كانت سنة خمس عشرة من الهجرة ، وهى خلافة عمر ، رأى أن الفتح قد توالى ، وأن كنوز الأكبسة قد ملكت ، وأن الخمول من الذهب والفضة والجواهر النفيسة والثياب الفاخرة قد تسابقت . فرأى التوسيع على المسلمين ، وتفريق تلك الأموال فيهم . ولم يكن يعرف كيف يصنع ، وكيف يضبط ذلك . وكان بالمدينة بعض مرازمة الفرس ، فلما رأى حيرة عمر ، قال له ، يا أمير المؤمنين إن للأكبسة شيئا يسمونه ديوانا ، جميع دخلهم وخرجهم مضبوط فيه . لا يشذ منه شيء ، وأهل العطاء مرتبون فيه مراتب ، لا يتطرق عليها خلل . فتنبه عمر

وقال ، صفه لى ، فوصفه المرزبان ، ففطن عمر لذلك ، ودون الدواوين ، وفرض العطاء ، فجعل لكل واحد من المسلمين نوعا مقررًا^(١).

وقد تطور نظام الدواوين واتسع مجاله حتى خصص ديوان لكل وجه من وجوه الحياة العامة الرئيسية ، كما استخدم الكتاب في الدواوين لتنظيمها وترتيبها فأنشأ عمر ديوان الخراج أو الجباية لتسجيل الموارد المالية للدولة وأسلوب توزيعها ، وأنشأ ديوان الجند لتسجيل أسمائهم ، كما استمر استحداث الدواوين حسب اتساع نشاط الدولة . فشملت الأعمال الإدارية إنشاء ديوان الرسائل وديوان الخاتم ، وديوان المستغلات فوق ذلك فى عهد بنى أمية . وأضيفت أيضا دواوين أخرى فى العصر العباسى الأول ، مثل ديوان الدية ، وديوان الزمام وديوان البريد ، وديوان النظر فى المظالم ، وديوان الشرطة . وكانت هذه الدواوين أو الإدارات أشبه بالوزارات فى الوقت الحاضر . ولقد كان العمل فى هذه الدواوين مفتوحا أمام كل العناصر من المواطنين فى الدولة العربية مما ضمن استمرار العمل وحسن أدائه والمساواة فى الفرص . ولم يضيق المجال أمام الطوائف الأجنبية فى الدولة العربية إلا قليلا حين عربت الدواوين فى عهد عبد الملك بن مروان ، وذلك من أثر استعمال اللغة العربية بدلا من اللغات المحلية الموروثة عن الدولة البيزنطية والفارسية . ولقد فطن العرب منذ البدء إلى أن الدولة لا بد لها وأن تقوم على قوائم من الاقتصاد والقوة والعمل ، فكانت دواوين الخراج والجند والقضاء تؤلف الأساس الجوهري فى نظام

(١) محمد على بن طباطبا المعروف بابن الطقطقى : المعرى فى الاداب السلطانية والدول الإسلامية .

الدواوين كله . وكثيرا ما كان يحتفظ الخليفة لنفسه بالتعيين المباشر لأصحاب ديوان الخراج والقضاء ، ولا يتركه لوالى أو الأمير فى الولايات المختلفة بالدولة العربية كما حدث فى عهد عمر مع عمرو بن العاص فى مصر ، وذلك حرصا منه على تقسيم السلطة فى هذه الأمور الحيوية ، واستبعادا لسوء الاستغلال وتوطيد الاستبداد . وقد بلغ العرب باستعمال هذه الدواوين مبلغا عظيما فى الدقة والمهارة ، والضبط والإدارة فى شئون الحكم وإقرار الأمن .

(٣) الوزارة

لعبت الوزارة دورا رئيسيا فى النظام الإدارى للدولة العربية . ونحن فى مفهومنا للوزارة عند العرب ، يجب ألا يغيب عن بالنا أن مصطلح الوزارة يختلف من نظام إلى نظام بل ومن عهد إلى عهد داخل نفس الدولة . وإنه لمن الواضح أمامنا الآن أن الوزير ومركزه وعمله فى النظام البرلمانى الانجليزى يختلف إختلافا جوهريا عن نظيره فى النظام الرئاسى الأمريكى . فالأول عضو أساسى فى الهيئة التنفيذية على حين أن الثانى لا يعدو أكثر من خير مساعد لرئيس الجمهورية ، وذلك لأن رئيس الجمهورية فى النظام الرئاسى هو الهيئة التنفيذية نفسها وليس رئيسها فقط .

وما يحدث من اختلاف الآن فى محتوى مفهوم الوزير يلقي ضوءا على مفهوم الوزارة والوزير عند العرب . ولقد لخص ابن خلدون فى وصفه للوزارة الذى أورده فى فصله عن « مراتب الملك والسلطان وألقابها »^(١) مراحل التطور فى هذا النظام . فهو يلاحظ :

١ : (ابن خلدون — المقدمة) فى مراتب الملك والسلطان وألقابها)

١ — أن الوزارة وجدت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين بوظيفتها غير الرسمية وذلك « بالماونة بالرأى والمفاوضة فيه » . « فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويقاوضهم في مهماته العامة والخاصة ، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسرى وقبصر والتجاشى يسمون أبا بكر وزيره . ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسذاجة الاسلام ، وكذا هم مع أبي بكر وعلى وعثمان مع عمر » .

٢ — وأن الملك عندما استفحل أمره عند بنى أمية بعد عبد الملك ابن مروان « ظهر المشاور والمعين في أمور القبائل والمصائب واستلافهم وأطلق عليه اسم الوزير » .

٣ — واتسع عمل الوزير « فكانت الوزارة لذلك أرفع رتبهم يومئذ في سائر دولة بنى أمية ، فكان النظر للوزير عاما في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض المعطاء بالأهلية وغير ذلك » .

٤ — وأنه في الدولة العباسية قد تعددت مسؤوليات الوزارة وزاد فروعها في الشعب ولدى الخليفة تبعا لذلك . « فلما جاءت دولة بنى العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وأدبرت وعظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في إنفاذ الحل والمقد تمينت مرتبته في الدولة ، وعنت لها الوجوه ، وخضعت لها الرقاب ، وجعل لها النظر في ديوان الحساب لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات في الجند ، فاحتاج إلى النظر في جمعه وتفريقه ، وأضيف إليه النظر فيه . ثم جعل له النظر في القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ، ولحفظ

البلاغة لما كان الانسان قد فسد عند الجمهور . وجعل الخاتم لسجلات السلطان ، ليحفظها من الذباح والشيع ، ودفع اليه ، فصار اسم الوزير جامعا لخلق السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة ، حتى لقد دعى جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد ، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ، ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة ، التي هي القيام على الباب فلم تكن له ، لاستكافه عن مثل ذلك » .

٥ - وأن الوزارة من ناحية السلطة وممارستها قد أصبحت نوعين ، وزارة تنفيذ عندما يكلف الخليفة الوزير بتنفيذ أمر معين ، ووزارة تفويض ، حين يفوض الخليفة سلطته بجميع وجوهها إلى الوزير ، ويترك له حرية ممارستها باسمه . ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان ، وتجاوز فيها استبداد الوزارة مرة ، والسلطان أخرى ، وصار الوزير إذا استبد محتاجا إلى استئابة الخليفة بإياه . لذلك لتصح الأحكام الشرعية ونجى على حالها كما تقدمت . فاقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ وهي حال ما يكون السلطان قائما على نفسه ، وإلى وزارة تفويض ، وهي حال ما يكون الوزير مستبدا عليه .

٦ - وأن الامر قد انتهى بترك لقب الوزارة حين زاد استبداد المستبدين ، وضعف الخلفاء وحجزوا عن ممارسة السلطة الحقيقية للدولة ، فاختار المستبد بشئون الدولة دون الخليفة لقب الامير أو السلطان ، ثم استمر الاستبداد وصار الامر للملك العجم وتعطل رسم الخلافة ، ولم يكن لأولئك المتغلبين أن ينتحلوا القاب الخلافة ، واستكفوا من مشاركة الوزراء في القب قسموا بالامارة والسلطان . وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الامراء أو بالسلطان إلى ما يحليه به الخليفة من ألقابه » .

وهكذا نرى أن العرب في استمدادهم للتفاعل مع الشعوب التي فتحوها قد أخذوا بالعديد من أنظمتها السياسية والإدارية ، وأقاموا عليها دولتهم وأتمم في عصور النشوء والازدهار .

(٨) التمثيل العربي :

لقد لاحظ جاك رزير Jacques C. Risler أنه بما لم يحدث في التاريخ مثل بين شعوب غاز وشعوب مغزوه أكثر كمالا مما حدث بين العرب وبين الشعوب التي فتحوها . فلقد أدركوا بذكائهم في رؤنها — أن الشعوب التي فتحوها ، وإن كانت منهاره من غير شك ، إلا إنها منظمة تنظيميا حسنا ، وأنه ليس لديهم نظام إداري يحلونه محل الإدارة التي وجدوها لدى تلك الدول الراسخة في القدم . وانتهى رزير إلى أن الفاتحين العرب لم يحدثوا انقلابا سياسيا أو إداريا في البلاد التي وقعت تحت سيطرتهم ، كما أنهم بمحاصقتهم الرئاسة وبشعورهم السياسي الصادق قد تركوا الشعوب المغزوة تحافظ على دينها التقليدي وذلك لقاء منافع اقتصادية وضرائب مالية جزاء ما يقوم به العرب من حكم أعلى ودفاع عن المحكومين وحماية لهم وعلى هذا النحو يرى رزير أن نظام الحياة القديم قد استمر كما كان عليه في الماضي ، وأن الحضارات القديمة والهيلينية قد استمادت حياتها داخل الثقافة الإسلامية التي أخذت تنمو على أسسها ، وحدث نتيجة لذلك أن الشعوب التي تحولت إلى الإسلام قد نسبت ماضيها التاريخي الحقيقي ، وخلطت بينه وبين الحاضر كأن الإسلام كان موجودا هنالك على الدوام . وخرج إلى الوجود ذلك التمثيل الكامل .

وقد يكون هذا التفسير الذى قدمه زلزل أحد التفسيرات التى حاول بها مؤرخوا الحضارة الاسلامية أن يبرروا بها تلك الظاهرة الحضارية الفريدة فى تاريخ البشر ، ولكن يتقصه فى الواقع الكثير . فالواقع أن روح الاسلام الجديدة التى تشرب بها العرب هى التى دفعتهم إلى المحافظة على مظاهر الحياة وإحترامها فى البلاد التى فتحوها . وقد وصام بذلك النبى فى أحاديثه ، ووضع أبو بكر قانونا للسلوك العربى الذى يجب على الجندى العربى أن يحتذيه ويستهديه وذلك فى وصيته إلى أسامة بن زيد حين أمره على الجيش الذى قصد به غزو الشام ، قال : « لا تخونوا ولا تنفروا ، ولا تفعلوا ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا طفلا ولا شيخا كبيرا ، ولا امرأة ، ولا تعقروا نخلا ولا تحرقوه ، ولا قطعوا شجرة مثمرة ، ولا تذهبوا شاة ولا بقرة ولا بعيرا . وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم فى الصوامع ، فدعهم وما فرغوا أنفسهم له وسوف تقدمون على قوم بآنية فيها ألوان الطعام ، فاذا أكلتم منها شيئا بدمى . فاذكروا اسم الله عليه . وتلقون أقواما قد فحصوا أوساط رؤسهم وتركوا حولها مثل المصائب ، فاخفقوهم بالسيف خفقا . أنذفوا باسم الله » ^(١) .

وإن هذا القول الذى أسماه أبو بكر إلى أسامة إنما يمثل « المزاج بين الحس العلمى والشفقة » كما يدل على « القلق على حفظ الأشياء » ، الذى جمع بين الكرم والحكمة ، مما كان مناقضا لمادات العناصر والأجناس البدائية الذين يفكرون أول ما يفكرون فى التهام العدو » ^(٢) . وهو فى الواقع إنما يقوم دليلا

(١) دكتور حسن ابراهيم حسن — تاريخ الاسلام السياسى (الجزء الأول)

(تنقيس من أين الاثير — الكامل فى التاريخ - ٢)

Demomlynes Maurice Gaudet :

(٢)

Muslim Institution (The Caliphate)

على عبقرية العرب في عصر الاسلام التي تجلت في الملازمة بين المثالية الجديدة والقدرات العملية الموروثة ، مما جعلهم يدركون قيمة ما يحدون في فتوحهم من ضروب الحياة — نباتية كانت — أم حيوانية — أم بشرية وأنواع النظم الصالحة للبشر لدى الشعوب المهزومة ، ويتخذون منها أساسا ماديا لما يحدون من تأكيدهم رسالة إنسانية وقيم معنوية .

وفي الواقع أن التمثل العربي يرجع إلى عوامل متعددة . ونكتفي هنا بالإشارة إليها في إيجاز . فهو (١) يستمد أساسه من القيم الاسلامية في الحكم التي أكدت سيادة العدل والمساواة دون تمييز يقوم على العنصر أو اللون ، وتركت الناس أحراراً في ممارسة حقوقهم الخاصة والعامة مما لم يستمتعوا به في ظل الامبراطوريات السابقة ، كالامبراطورية البيزنطية والفارسية ، فلقد أحس الناس جميعاً في ظل الحكم الاسلامي جواً صحياً جديداً يؤكد ذواتهم بالمشاركة الايجابية في بناء المجتمع الجديد والحضارة الجديدة . و(٢) يعود ثانياً إلى النهج العربي الاسلامي الذي سبق أن وصفناه وبيننا به حرص العرب على ما وجدوه في البلاد المفتوحة من مظاهر الحياة ، وعلى تنميته ، وذلك بدحض ما وقع فيه أعداء العرب من تحن عليهم وآثام لهم بأنهم قوى هدم وتخريب وليسوا قوى بناء وتعمير . و(٣) إلى انتشار الاسلام أنتشاراً سجله القرآن في قوله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح ، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا ، فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا . » فهذا الانتشار الذي عم بلاد العرب ثم ساد بين شعوب البلاد المفتوحة على مر الزمن أعطى أساساً مكينا للوحدة واستمرارها في الأمة الجديدة . ولقد اشتركت الأمة العربية مع غيرها من الأمم التي سارت فيها الدين والسلطان جنباً إلى جنب أثناء عملية الخلق

والتكوين . وقد ساعد اعتناق الاسلام وإن تعددت أسبابه بذلك جوهرها على الامتزاج عن طريق التزاوج بين العرب وغير العرب فوق امتزاجهم عن طريق التشابه في العقيدة وأساليب العبادة . و (٤) إلى الاخذ باللغة العربية كأداة لتفاهم والعمل في دواوين الحكومة ، وإن كان ذلك قد جاء متأخراً في عهد عبد الملك بن مروان ومن تبعه من الخلفاء ، « والواقع أن تعريب الدواوين في الدولة الاسلامية كلها كان أول « عملية ترجمة منظمة وجبارة . ولم تتم هذه « العملية » إلا حين عربت دواوين خراسان في أواخر الدولة الأموية في ولاية نصر بن سيار حوالي سنة ١٢٤ هـ وأدى التعريب إلى قتل كثير من المصطلحات الفارسية واليونانية والبطنية إلى اللغة العربية ، وأصبحت الدولة العربية عربة بمعنى أكل ، فلم يعد للدولة السيادة السياسية والحرية بحسب ، وإنما أصبح لها السيادة اللغوية ، فانتشرت اللغة العربية في الأقطار المفتوحة ، ثم أصبحت لغة الادارة ولغة الثقافة والفكر ولغة التخاطب فضلاً عن أنها لغة السياسة والدين ^(١) و(٥) يعود التمثل العربي خامساً إلى هجرة القبائل العربية إلى أرجاء الدولة العربية هجرة أستيطانية شاملة ، وأستقرارها في تلك الأرجاء أستقراراً دائماً من أجل المعيشة والتمايش المقيم في الأوطان الجديدة ، ومن أجل التكيف مع أساليب العيش الجديد ، كما نرى ذلك في تجربة الهجرة العربية إلى وادي النيل في مصر ، واتخاذ القبائل العربية من القرى المصرية مواطن تسمى بأسماها ، وتعارض فيها الأعمال الزراعية التقليدية في مصر . فلقد اقتصر وجود العرب أول الأمر على الجيش الذي حرم عليه في عهد عمر امتلاك الأرض احتفاظاً له بالصيغة العسكرية وصيانته له من تغيير عاداته الحربية بتأثير الاقطاع والاقامة

(١) دكتورة سيدة اسماعيل كاشف — عبد العزيز بن مروان ، وزارة الثقافة ، دار

الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ . ص ١٤٥ .

والإختلاط بأهل البلاد المفتوحة مما ينزع به إلى الجنوح إلى عادات السلم والدعة والاستقرار . ولسكن الجيش العربى قد أخذ عوده فى الازدياد على مر الزمن كما أن بعض القبائل العربية أخذت فى التزوح المتزايد إلى مصر ويصف الدكتور حسن ابراهيم حسن نمو الهجرة العربية ودورها فى عملية التمثل والاندماج العربى فى مصر فى قوله : « وقد بلغ جند العرب فى مصر فى عهد معاوية بن أبى سفيان أربعين ألفا ، ثم أخذ هذا العدد يزداد بسبب وفود نساء هؤلاء الجند وأولادهم ، واتخاذهم مصر وطنا ثانيا لهم . أخف إلى ذلك اندماج هؤلاء العرب فى أهالى البلاد الأصليين بالمصاهرة . على أنه يرغم هذه الزيادة المطردة فى العرب النازحين إلى مصر ، طلب عبيد الله بن الحبحاب ، عامل الخراج من قبل الخليفة هشام بن عبد الملك الأموى ، أن يؤذن له فى إسكان العرب من قبائل قيس فى أرض الحوف الشرقى جهة بليس ، حيث يقيم نفر من جديلة . وسرعان ما بلغ عدد هؤلاء القيسيين خمسة آلاف . كما وفد إليها أولاد الكنز الأبن يرجع نسبهم إلى ربيعة بن معد بن عدنان من عرب الشمال ، ونزلت طائفة منهم بأعلى الصعيد ، أى باقليم أسوان وغيره ... وقد أشتغل العرب باستثمار الأرض وتاجروا فى الإبل والخيل ، وحلوا عليها غلات أرضهم إلى القازم (وهى مدينة السويس الآن) حيث كانت تنقل إلى بلاد العرب . على أن اندماج العرب فى المصريين اندماجا فعليا زاد زيادة واضحة بعد أن أسقط المعتصم المباسى أسماء العرب من ديوان العطاء ، وأعتمد على الأتراك ، فانتشر العرب فى الريف ، وأحترفوا الزراعة وغيرها طلبا للرزق ، وأخذ العنصر العربى يصف شيئا فشيئا » .^(١)

(١) دكتور حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسى ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ . (ج ١ ص ٤٠٩)

ولمّا لمّن الطريف أن نجد الآن من القرى المصرية مالا يزال يحمل اسم القبيلة العربية التي نزلت بها ومنحتها لقبها ، والأثلة على ذلك عديدة في الدلتا وفي الصعيد . فيبوت « قيس » أو عرب الشمال التي أشرنا إلى نزولها في بليس سنة ١٠٩ هـ . بناء على اقتراح غييد الله بن المحباب لا يزال اسمها مخلدا في سجلات القرى المصرية . ولم يقتصر مقامها على شرقي الدلتا ، فأهل محافظة المينا يعرفون « القيس » قرية من قراها التي أنجبت من بين أبنائها من عرف بالإدارة والحكم . كما يعرفون قرية « بنى حرام » التي يعتز أهلها بأن من أجدادهم قد ظهر « عبد الله بن حرام » الذي ساهم أثناء يعة العقبة الأولى ، ويعة العقبة الثانية ، في بناء دولة « المدينة » كما ساهم في مناصرة النبي في غزوة أحد ووقف وقفته المشهورة في كشف النقاب عن ففاق عبد الله بن أبي ونكوصه أثناء سير الرسول وجيشه في الطريق إلى موقعها ^(١) . ولسنا هنا في مجال التأريخ لحركة الهجرة العربية والالتحام بشعب مصر كثال للأندماجية والتمثل العربي فالاستاذ محمد عزة دروزة قد قدم لنا يانا ناقما بذلك ، وإنما قصدنا إلى وصل الماضي بالحاضر الذي لا يزال يفاخر به نصا وروحا وتراثا بالرغم من تعاقب الحضارات وتزاوجها في أرض وادي النيل .

(٩) العلم والامه العربيه :

لم تبدأ أمة من الأمم عملية بنائها على أسس من الاستنارة والايمان بالعلم والرغبة في اتحاذه دعامة من عأم الدولة مثلما فعلت الأمة العربية . فالقرآن وهو دستورها الأول أكد أهميته المعركة الانسانية بمعناها الواسع وحث

(١) المرجع السابق ص ٩٣

الإنسان على أن يستخدم عقله في التأمل وإدراك أسرار الكون والحياة . ولم يأل محمد — باني الأمة العربية الأولى — جهدا في دفع المؤمنين إلى الاستزادة بالمعرفة التقليدية والأجنبية ، ويظهر ذلك من أفتدائه الأسرى في الحرب بتعليمهم القراءة والكتابة للمسلمين ، ومن توجيه أتباعه إلى تعلم اللغات الأجنبية وطلب العلم ولو في « الصين » التي كانت تمثل بالنسبة لمشاق المواصلات في أيامه المناطق النائية من العالم المتمدين . وأحاديث النبي مليئة بالشواهد على تأكيد المعرفة كأساس للنشاط الديني والسياسي والثقافي . ولم تكون الدولة العربية حتى وجدت في كل مرحلة من مراحل التكوين دفعه قوية من الخليفة القائم نحو الأخذ بأساليب الحضارة وتجديدها والإضافة إليها سواء كان ذلك فيما يعبر عنه علماء الاجتماع بالميدان « المادي » أو الميدان « اللامادي »^(١) وقد أشرنا إلى ما بدأ به عمر من استعارة نظام الدواوين عن الفرس ، ولم يتوقف تيار التفاعل الحضاري بين العرب وبين حضارات الشعوب في الاقطار المفتوحة حتى أكتمل للعرب نمط من الحضارة أصبح يعتبر نمطا منفردا كحلقة من حلقات التطور في تاريخ الحضارة البشرية وأصبح موضع إحياء ودراسة متعددة الجوانب في الشرق والغرب أثناء العصور الحديثة . وقد أشرنا إشارة موجزة إلى حضارة العرب في الفصل الخاص بها من هذا المؤلف ؛ ونرجى التفصيل إلى فرصة إعادة كتابته بإذن الله . ولكن يهمننا أن نؤكد أن الأمة العربية قد قامت من بين أركانها على ركن الثقافة والحضارة الذي لا يزال يثرى ويتنوع مع فيض الجداول المتجددة مع رقي الإنسان العربي ، والتي تتلاقى وتصب في النبع الأصيل الذي أمتدت منه وجودها الأول .

فهرس

تصدير

صفحة

- الفصل الاول : أسس المجتمع والدولة في عهد الرسول ... ١
- مبدأ الوحدة الاجتماعية ٢ - مبدأ المسؤولية
الاجتماعية ٥ - مبدأ القوة ١١ .
- الفصل الثاني : الاسلام والعلاقات الدولية ... ٢٥
- الوحدة الإنسانية ٢٦ - الاسلام والعدالة في
العلاقات الداخلية والخارجية ٣١ - الالتزام بالمعاهدة
٣٦ - السلم والحرب ٤٢ .
- الفصل الثالث : السياسة عند الفزالي ... ٦١
- الفصل الرابع : الدولة عند ابن خلدون ... ٨٨
- الفصل الخامس : رفاة الطيطاوى: موقفه من الحكم في ضوء التجربة
الفرنسية ... ١٢١
- الحكم الدستوري وسيادة القانون ١٢٣ - الحقوق :
- ١ - المساواة والعدل ١٢٨ - ٢ - الضرائب ١٣١
- ٣ - تكافؤ الفرص في المناصب والمرتبات ١٣٢
- ٤ - الحرية الشخصية ١٣٤ - ٥ - حرية الرأي
والنشر والصحافة ١٣٤ - ٦ - الملكية الخاصة والعامة
- ١٣٦ - الثورة ١٣٦ - العدل وسيادة القانون ١٤٤

ملخص:

الفصل السادس : الشيخ محمد عبده وفلسفته السياسية والاجتماعية ... ١٤٨

العلماء والسياسة ١٤٩ - المصيبة ١٥٧ : (١) المصيبة

والأمة ١٥٧ - (٢) المصيبة والأخلاق الاجتماعية ١٥٨

(٣) المصيبة والدين ١٦١ - مذهب القوة ١٦٣

الوطن والحياة السياسية ١٦٨ - الادارة والسياسة

١٧١ - الشورى والاستبداد ١٧٥ (١) الاستبداد ١٧٥

(ب) الأمة والشورى ١٧٨ (ج) نظم الشورى ١٨٣

(د) حرية الأفراد ١٨٥ - الشورى ووجوبها عقلا

على الحاكم والمحكوم ١٨٧ - الشورى والقانون ١٩١

النظام الطبقي وأثره في حياة الأمة ١٩٦ .

الفصل السابع : الحضارة العربية ... ٢٠٠

(١) التحول من البداوة إلى الحضارة العربية ٢٠٠

(٢) التقليد والأصالة في الحضارة العربية ٢٠٢ -

(٣) العلوم العقلية في الحضارة العربية ٢٠٥ - (٤) التمثل

والتسامح في الحضارة العربية ٢٠٧ - (٥) التعريب

في الحضارة العربية ٢٠٩ - الديموقراطية في الحضارة

العربية ٢١٥ .

الفصل الثامن : التنظيم الفدرالية والكونفدرالية ... ٢٢٥

نظام الحكم الفدرالى ٢٢٥ - الحكم الفدرالى

والكونفدرالى ٢٢٩ - الشروط الواجب توافرها

لقيام الاتحاد الفدرالى ٢٣٣ - الفدرالية الأمريكية ٢٤٠

صفحة

أخذ البلاد الأخرى بنظام الحكم الفدرالى ٢٤٢
طرق توزيع السلطات ٢٤٤ - الأسس الجوهرية
للحكومة الفدرالية ٢٤٩ - الدستور المكتوب ٢٤٩
الدستور الجامد ٢٥٠ - وجود محكمة عليا ٢٥١ -
مزايا وعيوب الحكومة الفدرالية ٢٥٢ - النزعة العامة
إلى زيادة سلطات الحكومة المركزية ٢٥٦ - مستقبل
الفدرالية ٢٦٠

الفصل التاسع : القومية والدولة القومية ٢٦٥

منشأ الدول القومية ٢٦٥ - أهمية القومية ٢٦٥ -
الأمة والدول القومية ٢٦٥ - التمييز بين الأمة والدولة
٢٦٧ - نشأة دولة المدينة ٢٦٨ - دول المدينة اليونانية
٢٦٩ - الامبراطورية الرومانية ٢٧٠ - أسباب افتقاد
القومية في العالم القديم ٢٧٠ - افتقاد الشعور القومى
في العصور الوسطى ٢٧١ - تركيز السلطة ٢٧١ -
أسباب نشوء القومية ٢٧٢ - الدور الذى لعبته
الثورات القومية ٢٧٣ - اعلان حق تقرير المصير
٢٧٣ - مشكلة القوميات التى لم تجد حلا في
أوربا ٢٧٤ - عوامل القومية ٢٧٥ - الوحدة
الجغرافية ٢٧٥ - الوحدة العنصرية . وحدة الأفكار
والمثل أو الثقافة المشتركة ٢٧٨ - وحدة اللغة ٢٧٩
وحدة الدين ٢٨٠ - المصلحة الاقتصادية المشتركة

صفحة

٢٨٠ - الحكومة المشتركة أو الخاضع لحكم

مشترك ٢٨٠ - الأمم المشترك ٢٨١ - الارادة الشعبية ٢٨١

٢٨٢ ... الفصل العاشر : الصهيونية

٣٠٧ ... الفصل الحادي عشر : الاستعمار في النظر والتطبيق

(١) من نظريات الاستعمار ٣٠٧ - الامبريالية

في امريكا ٣٠٨ - الامبريالية في ألمانيا ٣١٠ -

تقد الامبريالية ٣١٤

(ب) الاستعمار الفرنسي في مصر ٣١٨ - العسكرية

والقومية بزمامة عرابي ٣٢٦

(ج) الاستعمار البريطاني في مصر ٣٢٨

(د) العدوان الثلاثي ٣٣٤ - حرب أعصاب

٣٣٦ - موقف مصر القانوني ٣٣٧ - مزاعم

الاستعمار السياسية ٣٣٨ - الضمنية القومية

٣٣٩ - القومية العربية ٣٤٢ - الاقتصاد

والاستعمار ٣٤٣ - السيادة القومية الجديدة ٣٤٥

الخطر الأجنبي وأثره في الوعي القومي ٣٤٧

العرش وسيناء ٣٤٩ - العدوان الصهيوني

الامبريالي سنة ١٩٦٧، ٣٥٣

٣٥٤ ... الفصل الثاني عشر : الأمة العربية ومرحلة التكوين

الأمة في القرن العشرين ٣٥٤ - الأمة كمرحلة

صفحة

تنظيمية اجتماعية ٣٥٧ - مجتمع القرية ٣٥٨ -
مجتمع المدينة ٣٦٠ - مجتمع الاقطاع ٣٦١ - مجتمع
الأمة ٣٦٣ - الأمة العربية فى التكوين ٣٦٧ -
الاساس العضائى ٣٦٨ - الاتجاه الوحى
والاصلاحى فى الحياة العامة ٣٧٠ - الاسلام
والطريق الجديد ٣٧١ - السيادة ومركزية
السلطة ٣٧٤ - النمطية والقذوة ٣٧٩ - الصراع
والانتخاب الطبيعى ٣٨٣ - الادارة فى النظر
والتطبيق ٣٩٠ - التمثل العربى ٣٩٨ - العلم
والأمة العربية ٤٠٣ .

القهرس ٤٠٥

